THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN ADVERSUS MARCIONEM

UND DIE ANDEREN THEOLOGISCHEN QUELLEN BEI IRENAEUS

VON

FRIEDRICH LOOFS
WEILAND PROFESSOR IN HALLE



1 9 3 0

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

UNIV BIBL TÜ
Gb 722

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHR. SCHRIFTSTELLER
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. VON GEBHARDT (†), A. VON HARNACK und C. SCHMIDT.

Inhalt der Dritten Reihe = Bd. 31 — 45.

Baehrens, W. A.: Überlieferung u. Textgeschichte der latein. erhaltenen Origeneshomilien zum AT. VIII, 257 S. 1916. (Bd. 42, 1) RM. 9.50

Barth, Carola: Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis. IV, 118 S. 1911. (Bd. 37, 3) RM. 4.—

Bauernfeind, O.: Der Römerbrieftext des Origenes, nach dem Codex v. d. Goltz, untersucht u. hrsg. VII, 119 S. 1923. (Bd. 44, 3) RM. 4.—

Bidez, Joseph: La tradition manuscrite de Sozomène et la tripartite de Théodore de Lecteur. IV, 96 S. 1908. (Bd. 32, 2 b) RM. 4.—

Bill, A.: Zur Erklärung und Textkritik des I. Buches Tertullians „Adversus Marcionem". IV, 112 S. 1911. (Bd. 38, 2) RM. 3.50

Bonwetsch, G. N.: Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift „Über den Glauben" nach einer Übersetzung der in einer Schatberder Handschrift vorliegenden georgischen Version 36 S. — **Koch, H.:** Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus. 22 S. — **Koch, H.:** Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. 54 S. 1907. (Bd. 31, 2) RM. 3.50

— Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch, hrsg. XIX, 124 S. 1922. (Bd. 44, 2) RM. 4.50

Bretz, A.: Studien und Texte zu Asterios von Amasea. IV, 124 S. 1914. (Bd. 40, 1) RM. 4.—

Dobschütz, E. v.: Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritisch Text hrsg. und untersucht. VIII, 362 S. 1912 (Bd. 38, 4) RM. 13.50.

Dombart, B.: Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke. IV, 56 S. 1908. (Bd. 32, 2 a) RM. 2.—

Ganschinietz, Rchd.: Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. Haer. IV, 28—42. 77 S. 1913. (Bd. 39, 2) RM. 2.50

Gebhardt, O. v.: Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlaß von O. v. G. herausgeg. von Ernst von Dobschütz. LXVIII, 264 S. 1911. (Bd. 37, 2) RM. 12.—

Haase, Felix: Zur bardesanischen Gnosis. Literarkritische u. dogmengeschichtliche Untersuchungen. III, 98 S. 1910. (Bd. 34, 4) RM. 3.—

Harnack, A. v.: Ein Jüdisch-Christl. Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert. (The odes of Solomon now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.) Aus dem Syr. übers. von Joh. Flemming, bearb. u. hrsg. von A. v. H. VII, 134 S. 1910. (Bd. 35, 4) RM. 4.50, geb. 5.50

— Kritik des Neuen Testamentes von einem griech. Philosophen des 3. Jahrhunderts (Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift). IV, 150 S. 1911. (Bd. 37, 4) RM. 5.—

— Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus, lib. V, graece. Entdeckt und hrg. von C. Diobouniotis u. A. v. Harnack. IV, 88 S. 1911. (Bd. 38, 3) RM. 3.—

— Ist die Rede d. Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? — Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. IV, 98 S. 1913 (Bd. 39, 1) RM. 3.—

— Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christl. Biographie. VI, 114 S. 1913. (Bd. 39, 3) RM. 4.—

— Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. I. Teil: Hexateuch und Richterbuch. — Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. III, 96 u. 47 S. 1918. (Bg. 42, 3) RM. 5.50

— Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. II. Teil: Die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuchs und des Richterbuchs. V, 184 S. 1919. (Bd. 42, 4) RM. 7.—

— Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. 2. Aufl. XVI, 235 u. 455* S. 1924. (Bd. 45) RM. 30.—, geb. 32.40

— Neue Studien zu Marcion. II, 36 S. 1923 (Bd. 44, 4) RM. 1.25

Hautsch, Ernst: Die Evangelienzitate des Origenes. II, 169 S. 1909. (Bd. 34, 2a) RM. 5.50

Heikel, I. A.: Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius (Eusebius Werke Bd. 1). III, 100 S. 1911. (Bd. 36, 4) RM. 3.50

Heintze, W.: Der Clemensroman u. seine griech. Quellen. VI, 144 S. 1914. (Bd. 40, 2) RM. 5.—

Hellmann, S.: Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi. IV, 62 S. — **Sickenberger, J.:** Fragmente der Homilien des Cyrill von Alex. zum Lukasevangelium. 146 S. 1909. (Bd. 34, 1) RM. 3.50

THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN ADVERSUS MARCIONEM

UND DIE ANDEREN THEOLOGISCHEN QUELLEN BEI IRENAEUS

VON

FRIEDRICH LOOFS
WEILAND PROFESSOR IN HALLE



1 9 3 0

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

4. REIHE 1. BAND 2. HEFT = 46. BAND 2. HEFT

Printed in Germany.
Druck von Julius Abel, Greifswald.

Gb 722 - 46,2

ZUR BEACHTUNG.

Die vorliegende Arbeit Loofs erscheint als zweites Heft des 46. TuU.-Bandes an Stelle der aus dem Handel zurückgezogenen Arbeit Jungklaus, die vergangenes Jahr als zweites Heft des 46. Bandes erschien.

Vorwort.

In den ersten Tagen des Dezember 1927 schrieb Friedrich Loofs an Gerhard Ficker: „Der Irenaeus-Text ist, wie eine bald zweijährige Arbeit an Irenaeus mir gezeigt hat, schlechter, als ich dachte. Ich hoffe, mein Buch (das im Ms in einigen, ca. 6—8 Wochen fertig sein kann) „Theophilus von Antiochien adversus Marcionem bei Irenaeus und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus“ wird Ihnen etwas nützen können. Irenaeus ist kleiner, als man ihn eingeschätzt hat, und erst, wenn man seine Quellen soweit kennt, als sie erkennbar sind, kann man seine Ausführungen recht verstehen.“

Wenige Wochen danach, am 13. Januar 1928 zur Mittagstunde, nahm an der Stätte seiner Arbeit während des Schreibens an der letzten Fassung dieses Werkes der Tod dem Forscher die Feder ganz sanft aus der Hand.

Bis zu zwei Dritt-Teilen war die Reinschrift samt ihren Anmerkungen fertig, das Übrige war noch Konzept, aber, mit den dazu gehörigen Noten, bis zu Ende geführt.

Der Verfasser war bei der letzten Niederschrift bis zum Anfang der Darstellung der Rekapitulationslehre gekommen. Er hatte hier eine Umstellung der Ausführungen S. 358—64 des vorliegenden Druckes begonnen. (S. 358):

„Ein Vierfaches, das unbestreitbare Tatsachen feststellt, sei der weiteren Erörterung vorausgeschickt:

a) der Begriff der ἀνακεφαλαίωσις (bei dem Übersetzer: recapitulatio), bzw. der des transitiv gebrauchten medialen ἀνακεφαλαιώσασθαι (bei dem Übersetzer: recapitulari und weit seltener: recapitulare[1] sowie der des vereinzelt vorkommenden Passiv ἀνακεφαλαιωθῆναι (recapitulari[2]) findet sich zwar nicht in den Senioren-Ausführungen (oben S. 280ff. Nr. I—VI) und in dem sicher abgrenzbaren“

— hier endet die Handschrift: es sind die letzten Worte, die Friedrich Loofs geschrieben hat.

Die Anmerkungen der Reinschrift brechen mit S. 357 Anm. 2 ab.

Z. 10. 11 v. u.: Die Anmerkungsziffern [1]) und [2]) entsprechen im Drucke der Anm. 8 auf S. 358.

Z. 6 v. u.: S. 280ff. entspricht im Drucke S. 311ff.

Eine Vergleichung der Reinschrift mit dem Konzept ergab, daß der Verfasser, wie es seiner Art entsprach, noch bis zu allerletzt die Fragen aufs neue zu bewegen und die Form zu schärfster Bestimmtheit zu bringen, auch hier am Ende alles noch einmal durchgearbeitet und dabei außerordentlich viel, teilweise sehr tiefgreifend geändert hat, in Disponierung und sachlichen Ausführungen, in Urteil und Einzelausdrücken. Auch der Konzeptteil würde, wenn er die abschließende Form erhielt, abermals neu durchgeprüft und vielfach neu gefaßt worden sein. Trotzdem konnte kein Zweifel bestehen, daß das ganze Werk der wissenschaftlichen Welt vorgelegt werden müsse. Denn auch jener letzte Teil war nicht nur zum äußeren Abschluß gebracht, er erwies sich auch, entsprechend dem grafischen Bilde, das er bietet, als eine von der gedrängten, aber klaren und bestimmten Hand wiederholt schwer und gründlich durchgearbeitete Vorlage, die, wenn auch nicht völlig druckfertig, so doch druckmöglich war. Auch in der Fassung des Textes. Der Verfasser hatte sich so diszipliniert, daß alles, was er niederschrieb, eine geschlossene Form hatte.

Als Freund und Amtsgenosse empfand ich die Pflicht, das Werk zum Druck zu bringen, und um so stärker, als ich mich unter den Vätern gerade mit Irenaeus eingehender beschäftigt und der Heimgerufene während der Ausarbeitung regelmäßig mit mir über die Fortschritte seiner Untersuchung gesprochen hatte. Ich übernahm die Aufgabe auch deshalb besonders gern, weil sich mir für ihre Durchführung mein Bruder Gerhard und mein Kollege Hermann Dörries, der in die Nachfolge von D. Loofs eingetreten war, zur Hilfe bereit erklärt hatten. Beide haben die Korrekturen mitgelesen und die Zitate geprüft, zudem bei den überaus vielen Selbstverweisungen des Verfassers alle Mühe mit aufgewendet. Die Korrekturbogen hat auch der Assistent der Sammlung für Christliche Archäologie und kirchliche Kunst der Universität Halle, Dr. Heinz Köhn, mit durchgesehen. Mein Bruder hat außerdem noch die Anfertigung der Register besorgt. Ein Verzeichnis der behandelten Irenaeusstellen beizugeben, hatte der Verf. selbst beabsichtigt (s. S. 416 Anm.).

Bei der Wiedergabe des Textes, die auch die ortographischen Einzelheiten möglichst genau festhält, waren die Randbemerkungen

letzter Hand bestimmend — soweit sie sicher erkannt werden konnten —, die in Bleistift dem Konzepte und auch der Reinschrift nicht selten beigefügt waren. Es erschien mir richtig, an einigen wenigen Stellen, durch kursive Lettern kenntlich gemacht, solche Nachträge zu bezeichnen, außerdem Abweichungen besonders hervorzuheben, die der Verfasser absichtlich gegenüber der überlieferten oder sonst neuerdings bekannt gewordenen Textfassung festgehalten hat. Sein Handexemplar der Harveyschen Ausgabe — ein bewegtes Bild zugleich, wie oft der Text durchpflügt worden ist — gibt die Unterlage hierfür. Die Zitate sind alle nachgeprüft; hier sind verschiedentlich Anführungen von Holls Parallelentexten eingesetzt. Von den vielen Selbstverweisungen des Verfassers fehlten im letzten Teile nicht wenige Seitenzahlen, manche hatten sich bei der Reinschrift verschoben oder waren gegenstandslos geworden. Wir haben alle Mühe darangesetzt, keine unerledigt zu lassen, und hoffen, wenigstens in den meisten Fällen das Richtige getroffen zu haben. Sachliche Zufügungen oder Änderungen kommen natürlich nicht irgendwie in Betracht. Eine Beanstandung des τέλος S. 25, Z. 12 durch meinen Bruder, der τέλειος vermutet, würde der Verfasser gewiß erwogen, und er würde auch die von demselben nach der Handschrift festgestellte Änderung S. 36, Z. 3. 4 angenommen haben: τοῦ δὲ σίτου εἰς ἀποθήκην ἀναλαμβανομένου, ὅπερ ἐστὶν οἱ τὴν πρὸς θεὸν πίστιν καρποφοροῦντες. Und aus der Literatur wären gewiß aus den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1929 v. Harnacks „Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief" und C. Schmidts „Neue Funde zu den alten Πράξεις Παύλου" verwendet worden. Aber diese Bemerkungen dem Drucke selbst beizugeben und sie zu verwerten oder etwa noch weitere Berichtigungen auf Grund des handschriftlichen Bestandes einzuschalten, lag außerhalb der Aufgabe, ebenso wie es mir nicht zukommt, über Inhalt und Bedeutung dieses Werkes zu reden, über die Förderung, die unserer Erkenntnis gegeben wird, und über die Probleme, zu denen es heranführt, zumal mit dem Schwergewichte, das früheste christliche Theologie der Welthauptstadt des Ostens erhält, der das Christentum seinen Namen verdankt.

Der Verfasser würde sich gewiß der Übereinstimmung

seiner Absichten und Ergebnisse mit dem Urteile von D. B. Capelle in der Revue Bénédictine (39, 1927, p. 152) gefreut haben, der es bedauert, daß für eine Untersuchung der Quellen des Irenaeus noch nicht das Nötige geschehen sei:

„Tant qu'on n'aura pas scruté ses rapports avec ses devanciers, il sera impossible d'apprécier complètement l'originalité et la valeur d'Irénée."

Die Absicht des Verfassers ging jedoch viel weiter und grenzte zugleich die Bahn dieses Werkes in ganz bestimmter Richtung ein. Er hatte (nach Ostern 1926) ein aus einer für die Theol. Studien und Kritiken geplanten Abhandlung erwachsendes Buch in Arbeit unter dem Titel „Probabilien zur neutestamentlichen Theologie auf Grund dogmengeschichtlicher Untersuchungen". Für die Christologie sollten hier die Spuren älterer, „innerlich zusammengehöriger Anschauungen" festgestellt werden, die in der orthodoxen Kirche zurückgeschoben oder ausgestorben sind. Hierbei galt es ihm, um seine eigenen Worte in der Niederschrift der begonnenen Prolegomena noch weiter zu brauchen, „der ältesten nachbiblischen Tradition so nahe zu kommen als irgend möglich ist; sodann zu untersuchen, inwieweit die Erklärung des Neuen Testaments von dieser alten Tradition zu lernen vermag". Die Arbeit führte ihn zu weitgreifenden Einzeluntersuchungen. Aus den Vorstadien schon entwickelte sich seine große Abhandlung über Phil. 2, 5—11: „Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle", Studien und Kritiken, 100, 1927, S. 1ff. Danach hat sich ihm mit der Wiederaufnahme des hierdurch zunächst unterbrochenen Werkes die Untersuchung auf Irenaeus konzentriert, dem von Anfang an eine umfassende Behandlung zugedacht war, und hierbei wiederum auf dessen Quellen, zuerst und zumeist auf die, in der er Theophilus' Schrift gegen Marcion in ihrer verschiedenen Verwendung herausstellen konnte. In mehrfacher, zwei-, ja dreifacher Ausarbeitung ist diese Umwandlung vollzogen worden. So hat sich also das ursprüngliche Vorhaben auf diese Untersuchungen der Quellen des Irenaeus reduziert. Hier sollte nach der anfänglichen Absicht, wie die Niederschriften angeben, am Schlusse die „Bedeutung der gewonnenen Ergebnisse für die neutestamentliche Exegese und Theologie" dargestellt werden. Wenn hierauf verzichtet

ist, wie der Verfasser selbst auch im Buche (S. 444) sagt, daß die ihm zugemessene Zeit ihn hindere, die christologischen Resultate für das Neue Testament exegetisch zu begründen, so haben doch von dem aus, was im Mittelpunkte dieser Absicht stand, in einem weiteren Umfange die christologischen Ergebnisse für die Frühzeit eine Zusammenfassung gefunden. Mit dem Allen aber, dem Letzten und Innersten, dem er dienen will, mit dieser dogmengeschichtlichen Zusammenfügung und mit der eindringenden Untersuchung über Irenaeus, kann das vorliegende Werk auch als ein Lebenswerk angesehen werden. Nicht nur, weil es des Verfassers umfassendste theologische Monografie ist, Irenaeus hat auch schon am Anfange seiner akademischen Tätigkeit seine besondere Arbeit gegolten — ich führe meine besonderen Studien gerade dieses altkirchlichen Theologen mit auf die Anregungen in jener frühen Leipziger Zeit zurück — und er ist immer aufs neue zu ihm zurückgekehrt.

In besonders ausgeprägter Weise trägt dieses Werk die Züge der Eigenart seines Verfassers: seiner im tiefsten Grunde gesuchten Verknüpfung strenger Wissenschaft mit den Fragen und der Gewißheit tiefer Frömmigkeit sowie seiner Pflege der besonderen Wissenschaft, die sein eigentliches Gebiet geworden war, unter dem Zeichen nie versagender Dankbarkeit gegen den als seinen Lehrer von ihm verehrten Meister der Dogmengeschichte unserer Zeit, der ihm auch den ersten Hinweis auf Theophilus als primäre Quelle für Irenaeus gegeben hat. Wie ein Werk unserer alten Baumeister ist dies Werk: in schwerer Wucht fundamentiert, Stein mit Stein auf das sorgfältigste verbunden und bis zur letzten Spitze alles in massiven Quadern zusammengefügt. Man kann wohl sagen: Diese Arbeit wie sie hier vorliegt, konnte nur D. Loofs tun. Nur wer in so weitem Umkreise das Stoffgebiet beherrschte, nur wer so zäh leidenschaftlich in der frühesten Dogmengeschichte, in ihren kleinsten Einzelheiten lebte und ihre Terminologie so gegenwärtig hatte, doch auch nur ein Gelehrter konnte das Werk zusammenfügen, der auf der Grundlage sicherer sprachlicher Bildung und ausgerüstet mit ungewöhnlichem, bis auf den Grund bohrenden Scharfsinn in unbeirrbarem Suchen nach der Wahrheit kritisch zu prüfen verstand und der die unbeugsame Kraft eines streng geschulten Willens in jedem Augenblicke einsetzte.

Es werden nicht viele sein, die dieses schwergefügte Werk durcharbeiten. Ob es Nachfolger finden wird? Die Zeit ist solcher bis in die äußersten Einzelheiten vorstoßenden historisch-kritischen Quellenarbeit nicht günstig. Vielleicht ist mit dem Verfasser einer der letzten der Generation begraben worden, die solche Arbeit tun konnte. Das mag uns Sorge bereiten. Aber um Eines brauchen wir uns nicht zu sorgen: Pflichterfüllung bis zum Äußersten und Letzten in der Hingebung der ganzen Persönlichkeit an die Sache, ob groß ob klein, so wie es die gesamte Arbeit von Friedrich Loofs war, so auch dieses sein letztes Werk, und solch ehrfurchtgebietendes Vermächtnis bleibt der theologischen Wissenschaft als lebendiges Erbgut.

Halle, am 6. August 1929.

Johannes Ficker.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

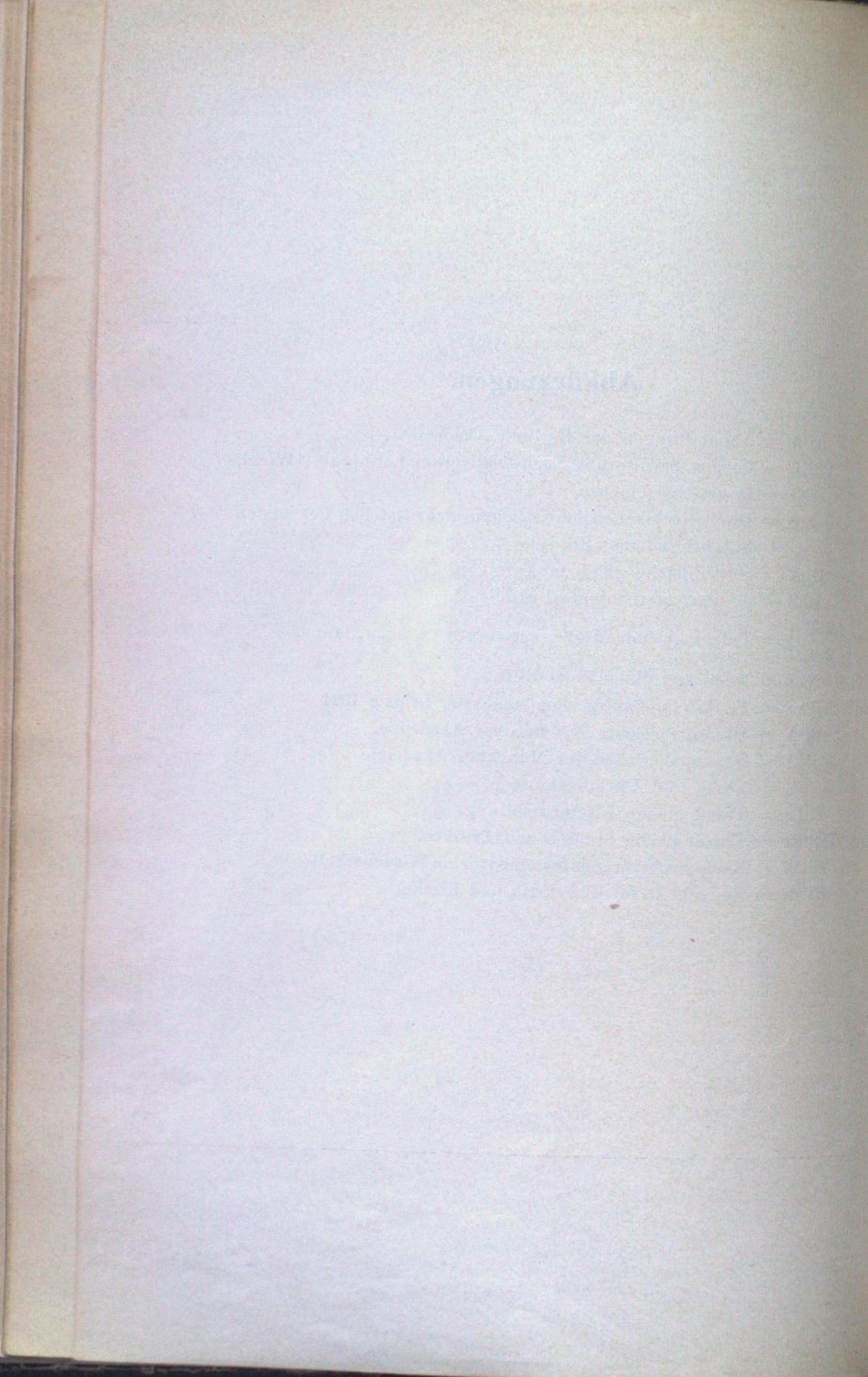
Kap. V. Der Einfluß des Apologeten Justin auf Irenaeus und des Irenaeus eigne Theologie

Kap. VI. Die Frage der Ausscheidbarkeit von IQTU

Kap. VII. Schlußbemerkungen

Abkürzungen.

ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien).
DG = Dogmengeschichte.
GchrS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte (Berlin).
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
JthS = Journal of theological Studies.
MSG, MSL = Patrologia ed. Migne, series graeca, bezw. latina.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
PvS = Fr. Loofs, Paulus von Samosata, Leipzig 1924.
SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
SMA = Sitzungsberichte der Münchner Akademie.
TuU = Texte und Untersuchungen.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.



Einleitung.

§ 1.

1. Je einflußreicher der nach dem Tode des Bischofs Pothinus von Lyon (177) sein Nachfolger gewordene Kleinasiat Irenaeus auf die christliche Lehrentwicklung gewesen ist[1], desto größere Bedeutung kommt der Frage zu, inwieweit er als Theologe Eigenes bot und inwieweit er Übernommenes weitergab oder verarbeitete[2]. Eine Beantwortung dieser Frage wird aber bei seinen uns erhaltenen Werken durch die Eigenart seines Denkens und Schreibens in solchem Maße erschwert, daß man geneigt sein kann, sie als unmöglich anzusehen[3]. A. v. Harnack sagt von ihm[4]:

„Die Art, wie Irenaeus die große Aufgabe unternommen hat, dem gnostischen Christentum gegenüber das kirchliche Christentum

---

1 Vgl. Harnack, DG I⁴, 1909, S. 556.

2 Vgl. Harnack a. a. O. 351 f.

3 Das Hauptwerk des Irenaeus, die fünf Bücher adv. haereses, zitiere ich nach der Kapitel- und Paragraphenzahl der von den älteren Ausgaben (Erasmus, Basel 1526; Feuardent, Paris 1575 und Köln 1596; Grabe, Oxford 1702) abweichenden Ausgabe Massuets (Paris 1710), die Stierens Ausgabe (Leipzig 1853—58) und die Übersetzungen in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter (1872 von H. Heyd; 2. Aufl. [freier und schlechter], 1912, von E. Klebba) mit Recht beibehalten haben, während Harvey in seiner Ausgabe (Cambridge 1857) eine neue einzuführen versuchte. Doch füge ich der Buch-, Kapitel- und Paragraphenzahl Massuets Band- und Seitenzahl der Harveyschen Ausgabe hinzu. Die Fragmente sind nach Harvey zitiert unter Hinzufügung der Stierenschen Nummer. Bei der Epideixis gebe ich die Kapitel- und Seitenzahl der deutschen Übersetzung, die dem armenischen Texte von seinen Herausgebern beigegeben ist (TuU. 31, 1, 1907), füge aber bei Anführungen dem Texte dieser Übersetzung diejenige von Simon Weber (Kemptener Bibliothek, Irenaeus S. 583—650) überall da bei, wo die letztere einen anderen Sinn gibt.

4 DG I⁴, 565.

darzulegen und zu behaupten, war schon eine Weissagung auf die Zukunft. Die ältesten christlichen Motive und Hoffnungen, der Buchstabe beider Testamente — namentlich paulinische Gedanken —, moralistisch-Philosophisches (der Erwerb der Apologeten) und realistisch-Mystisches halten sich in seinen Ausführungen die Wage. Er gleitet von dem einen zu dem anderen über, begrenzt das eine durch das andere und spielt die Schrift gegen die Vernunft, die Tradition gegen die Dunkelheiten der Schrift und bald die Vernunft, bald die Schranken der menschlichen Erkenntnis gegen die phantastische Spekulation aus. Dabei ruht ihm im Hintergrund, alles bestimmend, der feste Glaube an die Adoption der Gläubigen zu göttlicher Unvergänglichkeit durch das Werk des Gottmenschen. Nicht aus kluger Berechnung ist diese eklektische Methode entsprungen, sondern sie ist ebenso die Folge einer seltenen Fähigkeit der Anempfindung und der konservativen Instinkte, die den großen Lehrer geleitet haben, wie das Ergebnis einer glücklichen Blindheit in bezug auf die Erkenntnis der Kluft, die zwischen der christlichen Überlieferung und der Ideenwelt lag, in der man lebte.

Diese Charakteristik des Theologen und Schriftstellers Irenaeus überschätzt zwar m. E. den „großen Lehrer", ist auch wohl in einzelnen Formulierungen anfechtbar; aber sie weist in meisterhafter Weise auf das Ineinander von Altem und Neuem hin, das bei Irenaeus vorliegt. Und nicht nur zu einander passende alte und neue Gedanken sind bei Irenaeus vereinigt; auch nicht wenige wesensverschiedene, ja einander widersprechende Vorstellungen finden sich bei ihm. Auf einige von ihnen ist durch die bisherige Forschung bereits hingewiesen worden[1]. Zu einem Teile mögen die auseinander gehenden Gedankenbahnen bei Irenaeus, auf die man schon aufmerksam geworden ist, auf eine Grundlinie zurückgeführt werden können[2]; aber es ist doch nicht angängig, alle Widersprüche, die man bei Irenaeus festgestellt hat und in noch viel weitergehendem Maße feststellen kann, zu formalen Unstimmigkeiten in der

---

1 Vgl. Hugo Koch („Zur Lehre vom Urstande und von der Erlösung bei Irenaeus", ThStKr 1925, S. 163—214) über L. Duncker, F. Böhringer, H. H. Wendt und A. v. Harnack.

2 Geschickt und scharfsinnig versucht das H. Koch in bezug auf die beiden Gedankenreihen, die H. H. Wendt („Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit", Göttingen 1882, S. 20ff.) und in teilweisem Anschluß an ihn Harnack (DG I⁴. 588—596) in den Anschauungen des Irenaeus vom Urstande und von der Erlösung gefunden haben.

einheitlichen „Theologie des Irenaeus" abzuschwächen[1]. Ein „einheitliches christliches Bewußtsein" hat Bonwetsch[2] vielleicht nicht zu Unrecht bei ihm angenommen. Doch wer diese Annahme für richtig hält, muß hinzufügen, daß Irenaeus einer der ersten Theologen war, deren „christliches Bewußtsein", weil es in der Stimmungstiefe einheitlich ist, durch die sachlichen Unstimmigkeiten und Widersprüche nicht verwirrt wird, die das Denken in Anschauungen verschiedener Herkunft mit sich bringt. — Soll man nun in Rücksicht darauf, daß Irenaeus als der älteste uns erhaltene christliche Schriftsteller gilt, der „die große Aufgabe übernommen hat, dem gnostischen Christentum gegenüber das kirchliche Christentum darzulegen und zu behaupten", dabei sich beruhigen, daß die Widersprüche bei ihm nicht weiter zu erklären seien, weil er, da ihm die systematische Darstellung noch zu schwer war, streng genommen überhaupt nur Fragmente geliefert habe?[3] Oder kann man es unternehmen, die Widersprüche bei Irenaeus zum Ausgangspunkt für den Versuch zu machen, das von ihm Gebotene in abgrenzbare Teile übernommenen Gutes zu zerlegen? Das erstere hieße, auf die Beantwortung einer Frage verzichten, die für die Erkenntnis des 2. Jahrhunderts von allergrößter Bedeutung ist. Wer das zweite versucht, wird dem Unmut nicht entgehen können, den die Erkenntnis der Undurchführbarkeit eines Unternehmens zeitigt. Denn es ist nicht ganz unberechtigt, wenn Hugo Koch[4] mit erfrischender Deutlichkeit sagt:

„Selbst d'Alès[5] gesteht, daß die Beschäftigung mit Irenaeus keine ungemischte Freude gewähre, da seine Ausführungen einem Urwalde glichen, durch den man sich schwer zurechtfinden könne. In der Tat kann einen dieser doctor constructivus et confusus des Frühkatholizismus zur Verzweiflung bringen, wenn man klare und scharfe Begriffe bei ihm sucht. Kaum daß man einen solchen ge-

1 Das tat noch 1925 N. Bonwetsch, „Die Theologie des Irenaeus" (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, herausgegeben von A. Schlatter und W. Lütgert, 2. Reihe, Bd. 9, Gütersloh).

2 a. a. O. S. 29.

3 Harnack, DG I^4, 594, Anm. 2; vgl. oben S. 1 bei Anm. 4.

4 ThStKr 1925 (vgl. oben S. 2, Anm. 1), S. 213.

5 Adhémar d'Alès, La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée (Recherches de science religieuse VI, Paris 1916, S. 185—211), S. 185.

funden zu haben glaubt, so zerflattert er im nächsten Augenblick wieder im Nebel: er hat eben keine Begriffe, sondern Bilder, Schauungen, Eindrücke, Stimmungen, manchmal auch nur Worte. Leben, Tod, Auferstehung, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit, Bild und Ähnlichkeit, Geist — diese Worte drücken bei ihm nicht immer denselben Gedanken aus, sondern sind bald in natürlichem, bald in übernatürlichem Sinne gebraucht, und nicht selten bleibt der wirkliche Sinn zweifelhaft. Auch kommt es ihm nicht darauf an, was er das eine Mal als Ursache oder Voraussetzung betrachtet, ein andermal als Wirkung hinzustellen und umgekehrt."

Dieser ungünstige Eindruck, den das Ganze des Irenaeischen Hauptwerkes machen kann, würde sehr gemildert werden, wenn man das einander Fremdartige oder gar Widersprechende reinlich auf verschiedene Quellen zurückführen könnte. Aber das oft bei Irenaeus zu beobachtende Durcheinander und Ineinander verschiedener Gedankenreihen macht es, solange man nur mit der Verschiedenheit der Vorstellungen und Anschauungen arbeitet, m. E. ganz unmöglich, zu Feststellungen zu kommen, die allgemeine Zustimmung finden könnten. Eine „Verzweiflung" ähnlicher Art, wie die, von der Hugo Koch spricht, habe ich bei solchen Versuchen reichlich erfahren.

2. Aussichtsvoller kann es scheinen, von den Einflüssen auszugehen, die Irenaeus nachweislich erfahren hat. Er hat dem Gemeindeglauben Ausdruck geben wollen und ist zweifellos von dem, was wirklich dafür gelten kann[1], stark bestimmt worden. Er kannte ferner in einem gewissen Grade die Überlieferung der kleinasiatischen und der römischen Kirche; die λογίων κυριακῶν ἐξήγησις des Papias[2] und der Brief des Polykarp an die Philipper[3] sind auch aller Wahrscheinlichkeit nach die einzigen der älteren christlichen Schriftwerke kleinasiatischer Herkunft gewesen, die er gelesen hatte. Von Justin, dem einflußreichsten der „Apologeten", hat er vermutlich mehrere Schriften gekannt, obwohl er nur sein uns nicht erhaltenes σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα einmal zitiert[4] und an einer andern Stelle[5] eine in den erhaltenen Schriften Justins nicht nach-

1 Vgl. Harnack, DG I⁴, 354ff., insonderheit S. 362f.

2 Vgl. adv. haer. 5, 33, 4. II, 418 und die tatsächlichen Entlehnungen in 3, 1, 1. II, 3ff.

3 Vgl. adv. haer. 3, 3, 4. II, 14.

4 4, 6, 2. II, 159.

5 5, 26, 2. II, 396. Daß auch dies Zitat aus dem „Syntagma gegen Marcion" stammt (Harnack, Marcion² S. 10*), ist natürlich möglich, aber m. E. nicht erweislich.

weisbare Äußerung von ihm anführt, deren Herkunft er nicht angibt. Daß seine Beschäftigung mit der Gnosis ihn nicht nur gegensätzlich angeregt hat, ist jedenfalls nicht unwahrscheinlich; und daß er im AT. und NT., mit denen er sich eifrig beschäftigt hat, nicht nur solche Gedanken fand, die ihm ohnedies schon vertraut waren, ist anzunehmen. — Dies alles darf als anerkannt gelten. Aber erklärlicherweise ist die Abgrenzung dieser Einflüsse gegeneinander eine umstrittene Sache. Denn viel zu unvollständig kennen wir das, was Irenaeus vorfand. Und wenn man die Verschiedenheit der Einflüsse, die Irenaeus erfahren hat, mit den verschiedenartigen Gedankenreihen bei ihm in Zusammenhang bringen will, so ist zwar einiges mit Sicherheit feststellbar; aber bei den wichtigsten Fragen läuft man Gefahr, voreilige oder willkürliche Zusammenstellungen vorzunehmen, und sieht sich überdies zurückgeworfen in all die Schwierigkeiten, die in bezug auf die Arbeit mit den „Widersprüchen" bei Irenaeus hervorgehoben wurden. — Da müßte man, notgedrungen, in der Tat es für unmöglich erklären, in bezug auf die Frage nach dem Eigenen und dem Übernommenen bei Irenaeus über die allgemeinsten Eindrücke hinauszukommen, könnte man nicht hoffen, in formalen Beobachtungen einen Ausgangspunkt für eine zuverlässigere Ausscheidung des von Irenaeus Übernommenen zu finden.

3a. Leider hat man für solche formale Beobachtungen da keinen Anhalt, wo für eine Ausscheidung übernommenen Gutes sonst günstige Vorbedingungen vorliegen: bei dem Verhältnis des Irenaeus zu Justin. Denn der Wortlaut der beiden Justin-Zitate bei Irenaeus beweist für den Irenaeus-Text, der vorangeht und nachfolgt, zunächst so gut wie nichts, und ihr eigener Kontext bei Justin ist uns ziemlich unbekannt. Die uns erhaltenen Schriften Justins aber sind bei Irenaeus nie zitiert; Entlehnungen aus den sog. beiden Apologieen und dem dialogus Justins sind bei ihm nicht nachweisbar[1]; und die Frage nach

1 Wenn Grabe (S. 208) zu Iren. 3, 6, 1. II, 21f. der Überzeugung Ausdruck gab, Irenaeus habe hier Justins dialogus p. 277 (ed. Paris. = Otto c. 56. II, 192f.) „vor Augen gehabt", so äußerte er nicht mehr als eine sehr unsichere Vermutung. Irenaeus verwertet hier zwar dieselben Schriftstellen wie Justin; aber deren Benutzung war zu seiner Zeit wahrscheinlich bereits Schultradition, und, abgesehen von ihnen, haben Iren. 3, 6, 1 und Justin, dial. 56, wenig Gemeinsames.

dem Verhältnis des Irenaeus zu den Fragmenten „Justins“ de resurrectione[1] ist so verwickelt, daß sie erst in anderem Zusammenhange untersucht werden kann[2]. Vor allem aber fehlt vor weiteren Untersuchungen jede Möglichkeit, aus den Gedanken, die bei Irenaeus und bei Justin sich finden, aber ersterem auch von anderer Seite her zugekommen sein können, diejenigen auszuscheiden, die aus Justin stammen. Das gilt nicht nur von dem „moralisch-Philosophischen“ bei Irenaeus; sondern auch von dem für ihn so wichtigen Begriff der recapitulatio, den das Justin-Zitat aus dem Syntagma bietet.

3b. Noch ungünstiger liegen die Dinge bei den von Irenaeus zitierten Äußerungen der kleinasiatischen „πρεσβύτεροι“, von denen er sagt, daß sie noch mit „Johannes, dem Jünger des Herrn“, verkehrt hätten[3], ja apostolorum discipuli gewesen seien[4], und bei Papias, der nach der auch mir einleuchtenden Vermutung Harnacks diese Presbyter-Äußerungen dem Irenaeus übermittelt hat[5]. Denn die theologisch wenig ergiebigen sechs Presbyter-Äußerungen, von denen später eingehender gesprochen werden muß, stehen selbst dann, wenn Irenaeus sie nicht aus Papias übernommen, sondern selbst von den „Presbytern“ gehört haben sollte, formal außer Verbindung mit anderem, das man — ich muß mich selbst da einschließen — voreilig als „kleinasiatische“ Tradition bei Irenaeus in Anspruch genommen hat. Und dafür, daß Papias neben den Presbyter-Äußerungen dem Irenaeus mehr vermittelt hat als das Zitat, das Irenaeus bringt[6], und die Mitteilungen über die Evangelien, die wir aus Papias stammend zu erkennen vermögen[7], hat man vor weiteren Untersuchungen keinen weiteren Anhalt als die Nachricht Eusebs, daß die chiliastischen Gedanken des Irenaeus durch Papias angeregt seien[8]. Aber diese Behauptung des Antichiliasten,

---

1 Vgl. Harnack, Chron. I, 508ff. 2 Vgl. unten § 7.

3 22, 2, 5. I, 331; 5, 33, 3. II, 417. Daß dieser Herrenjünger Johannes für Irenaeus der Apostel Johannes war, beweist fragm. 3, ep. ad Victorem II, 476, wo es von Polykarp, einem dieser „Presbyter“, heißt, daß er μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ λοιπῶν ἀποστόλων συνδιέτριψεν.

4 5, 36, 2. II, 428; fragm. 2, ep. ad Florinum II, 471; epid. 3, S. 3.

5 Harnack, Chron. I, 333ff.

6 5, 33, 3. II, 417f. 7 3, 1, 1. II, 3f.

8 h. e. 3, 39, 13; ed. Schwartz I, 290, 14.

der von der weiten Verbreitung des Chiliasmus im 2. Jahrhundert nichts wissen wollte, wiegt wenig. Der „kleinasiatischen Tradition bei Irenaeus“ von den Presbyter-Äußerungen oder von Papias aus näher zu kommen, fehlt also leider, jedenfalls zunächst, jeder sichere formale Ausgangspunkt.

3c. Formal abgrenzbares übernommenes Gut aber liegt bei Irenaeus in längeren Ausführungen des vierten Buches (4, 27, 1—32, 1. II, 238—254) vor. Auch hier sind es „Presbyter-Äußerungen“, die Irenaeus mitteilt. Aber sie nehmen, wie Harnack schon 1897 gezeigt[1] und 10 Jahre später in der „Philotesia“ zu P. Kleinerts 70. Geburtstage ausführlicher begründet hat[2], unter den reliquiae presbyterorum eine besondere Stellung ein. Denn der hier zu Wort kommende „Presbyter“ ist kein „Johannesjünger“, wie die Senioren, von denen in Nr. 3b die Rede war, sondern ein Schüler von Apostelschülern, den Irenaeus noch selbst gehört hat[3]. Irenaeus gibt ein Referat über einen antimarcionitischen Vortrag, durch den dieser ungenannte, wahrscheinlich kleinasiatische „Presbyter“ ihn und andere einst erbaut hatte[4]. Daß ihm für dies sein Referat außer seiner Erinnerung auch „Nachschriften“ (Notizen) vorlagen, die er oder ein anderer Hörer sich gemacht hatte, daß wir also in dem Referat wirklich „Bruchstücke und Nachklänge“ des Presbytervortrags vor uns haben, nimmt Harnack[5] m. E.

---

1 Chron. I, 338f.

2 „Der Presbyter-Prediger des Irenaeus (IV, 27, 1—32, 1), Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilieen“, Philotesia, Berlin 1907, S. 1—37.

3 Irenaeus führt ihn mit den Worten ein: sicut audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos videiant et ab his [qui] didicerant (4, 27, 1. II, 238). Das eingeklammerte „qui“ ist mit Zahn (Forschungen VI, 1900, S. 65f.) und Harnack (Philotesia, S. 19), zu streichen. Das die Schlußausführungen des Referats einleitende „hujusmodi quoque de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat“ (4, 32, 1. II, 254) kann den Presbyter nicht weiter hinaufrücken; denn Irenaeus braucht hier das „apostolorum discipulus“, das er liebt (ep. ad. Flor. II, 471; epid. 3, S. 3), ungenau oder übertreibend (Harnack, Chron. I, 339; Philotesia, S. 21). In 4, 28, 1. II, 244 ist das „ostendebant presbyteri“ mit Harnack (Chron. I, 338; Philot., S. 19, Anm. 1) in „ostendebat presbyter“ zu verbessern.

4 4, 31, 1. II, 251. 5 Philot., S. 27f.

mit Recht an. Aber als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen eignet auch dies von Irenaeus übernommene Gut — ich nenne es IQP — sich nicht. Denn die Einzelfrage, die der Presbyter behandelt, die rechte Beurteilung der von Marcion scharf getadelten Handlungen alttestamentlicher Frommen, ist für die „Theologie des Irenaeus“ von untergeordneter Bedeutung; und der große Grundgedanke, den der Presbyter bei der Behandlung dieser Einzelfrage zum Ausdruck bringt, die Einheit der beiden Testamente, ist die Hauptthese der antimarcionitischen Polemik, auf deren Erörterung Irenaeus in der ihm, wie sich zeigen wird, in größerem Umfange bekannten antimarcionitischen Literatur so mannigfach gestoßen sein muß, daß sie da, wo sie außerhalb des Presbyterreferats bei ihm sich findet, ganz außer Zusammenhang mit diesem stehen kann.

3d. Durch Harnacks Abhandlung über IQP und durch eigene Beobachtungen über die Bedeutung der Schultradition in der alten Kirche angeregt, hat W. Bousset[1] die Frage nach den Quellen der positiven Darlegungen des Irenaeus zu fördern versucht und tatsächlich, wie ich ihm dankbar nachrühmen möchte, in höherem Maße gefördert, als er selbst zu übersehen vermochte. Was er dabei über Harnacks Beurteilung von IQP, dem er wesentlich zustimmte, ausgeführt hat, ist hier ohne Bedeutung; seine geringen Abweichungen von Harnack werden später zur Sprache kommen, wenn von IQP die Rede ist. Neues brachte er in bezug auf andere Stücke des vierten und in bezug auf das fünfte Buch von adv. haereses. Auf Grund von Dispositionserwägungen glaubte er in mehreren Kapiteln des 4. Buches (20, 8—12; 21; 25, 2 und 33, 10—14) einen „Traktat über die Prophetenweissagungen“ als benutzt nachweisen zu können[2]. Irenaeus habe diesen Traktat, der seinen

1 „Jüdischer und christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom“ (in „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“, herausg. von W. Bousset und H. Gunkel, N. F. Heft 6, Göttingen 1915), S. 272—282.

2 S. 277 und 278. Dagegen ist S. 275 und 276 als letzter Abschnitt „33, 1—15“ angegeben. Aber da ist entweder nur der Rahmen abgegrenzt, innerhalb dessen der dritte Teil des Traktats sich verrät, oder es ist — und das ist wohl das Wahrscheinlichere — 4, 33, 15 als der Abschluß angesehen, den Irenaeus den übernommenen Ausführungen gab.

Stoff nach dem Schema 1) Visionen (4, 20, 8—12), 2) Worte (4, 33, 10—14) und 3) Typen (21, 1—3; 25, 2) behandelte, zersprengt und das in dem Traktat an dritter Stelle Erörterte, die typischen Handlungen, eher vorgenommen als das zweite, d. h. die sermones, qui praeconabantur. In 4, 37—39 verrate sich ein „Traktat über die Freiheit des Willens“[1]. Im fünften Buche sei eine Auslegung der Versuchungsgeschichte (5, 21—24), ein Traktat über den Antichrist (5, 25—30) und einer über das Millennium und die Vollendung (5, 31—36) die Grundlage der Ausführungen des Irenaeus gewesen[2]. — Keine dieser Hypothesen ist durch die Dispositionserwägungen ausreichend zu begründen. Straffe Gedankenführung kann man bei Irenaeus auch in den Schlußkapiteln des 2. Buches, in der zweiten Hälfte des dritten und in der ersten Hälfte des vierten wie des fünften Buches vermissen. Und gleich bei der ersten Ausscheidung, die Bousset vornahm — derjenigen eines „Traktats über die Prophetenweissagungen“ — muß man sagen, daß die Ausführungen, die Bousset ausschied, nicht so schlecht in den losen Zusammenhang passen, wie Bousset annahm. Er meinte[3], diese Ausführungen über die Prophetenweissagungen seien im vierten Buche von adv. haer. nicht am Platze, weil Irenaeus nach seiner Vorrede in diesem Buche die sermones domini habe behandeln wollen. Erwägt man nun aber, daß für Irenaeus wie die literae Moysi, so auch reliquorum sine dubio prophetarum sermones bereits verba Christi waren[4], so verliert der Hinweis auf die Fremdartigkeit der Behandlung der Prophetenweissagungen in der zweiten Hälfte des 4. Buches nicht wenig an Eindrucksfähigkeit. — Indes trotz all ihrer Anfechtbarkeit haben Boussets Aufstellungen sich mir als geeignete Ausgangspunkte für eine tiefer greifende Untersuchung erwiesen.

1 S. 278. 2 S. 278f. 3 S. 277f. 4 4, 2, 3. II, 148.

I. KAPITEL.

Die antiochenischen Quellen des Irenaeus.

§ 2. Nachweis einer Quelle IQT.

1a. Der „Traktat über die Prophetenweissagungen", den Bousset aus Irenaeus ausscheiden zu können meinte, ist eine unhaltbare Größe, weil er von dem, was unmittelbar vorangeht, aber nicht unter diesen Titel gestellt werden kann, schlechterdings nicht trennbar ist. Bousset selbst wies darauf hin[1], daß der Stoff dieses Traktats schon in 4, 20, 5 sich ankündige, und es ergab sich ihm daher[2] „das fast paradoxe Resultat", daß die „wundervollen Ausführungen über den in seiner Liebe durch das Wort greifbar gewordenen Gott" (in 4, 20, 1—6) formal nichts anderes seien als eine — von Irenaeus selbst herrührende — Einleitung zu dem Traktat über die Prophetenweissagungen, die Irenaeus „nur deshalb an diesen Ort gestellt habe, um von Kap. 19, wo das Thema von der Unergründlichkeit Gottes behandelt war, den Übergang zu dem Traktat zu finden". Das ist in der Tat „paradox", d. h. allem entgegen, was dem Anscheine nach richtig ist! Ja, nicht nur dem Anscheine nach! Die Ausführungen in 4, 20, 1—6 haben zweifellos auch in Wahrheit eine selbständigere Bedeutung als die einer Überleitung zu einem von Irenaeus vorgefundenen Traktat über die Prophetenweissagungen. Ist 20, 1—6 Eigengut des Irenaeus, wie Bousset annahm, so sind es nach 20, 4 und 5 unzweifelhaft auch die Ausführungen über die Prophetenweissagungen[3]. Und umgekehrt: sind die Ausführungen über

---

1 S. 276. 2 S. 277.

3 Denn nicht erst in 20, 5, sondern auch schon in 20, 4 ist von den Prophetenweissagungen die Rede: et propterea prophetae ab eodem verbo propheticum accipientes charisma praedicaverunt eius secundum carnem adventum (4, 20, 4. II, 215).

die Prophetenweissagungen übernommenes Gut, so kann auch über 20, 1—6 nicht anders geurteilt werden. Aber ist es möglich, die „wundervollen“ Ausführungen in 4, 20, 1—6, die als die in der Dogmengeschichte meist benutzten im ganzen Irenaeus bezeichnet werden müssen[1], nicht als sein Eigengut anzusehen? Eine Bejahung dieser Frage würde berechtigtem Kopfschütteln begegnen, ließe sich nicht feststellen, daß die großen Gedanken dieses Abschnitts in der Epideixis so gut wie gar nicht zur Geltung gekommen sind[2], also nicht zu denen gehören, die für Irenaeus persönlich von großer Bedeutung waren. Diese Feststellung macht die Bahn frei für eine unbefangene Prüfung der Frage, ob auch in dem Abschnitt 4, 20, 1—6, der von dem „Traktat über die Prophetenweissagungen“ unabtrennbar ist, von Irenaeus übernommenes Gut vorliegt.

1b. Der große Gott, auf dessen Liebesoffenbarung im Eingangssatze von 4, 20, 1. II, 212 hingewiesen wird, erscheint in 4, 20, 1, wenige Zeilen nach dem Eingangssatze, und ebenso noch je einmal in den drei nächsten Paragraphen dieses Kapitels in trinitarischer Verbindung mit seinem λόγος und seiner σοφία:

1. 4, 20, 1. II, 213: hic est, de quo scriptura ait: „et plasmavit deus hominem“ etc., Gen. 2, 7, non ergo angeli fecerunt nos . . . . nec enim indigebat horum deus ad faciendum, quae ipse apud se praefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens „faciamus hominem“ etc. Gen. 1, 26, ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens.

2. 4, 20, 2. II, 214: nemo enim (vgl. Apok. 5, 3—13) alius poterat nec in coelo nec in terra nec sub terra aperire paternum

1 Vgl. das Stellenregister bei Bonwetsch (S. 159).

2 Daß „Gott, der Vater, unerzählbar und unsagbar ist“ (c. 70, S. 39); daß „die Erkenntnis des Vaters der Sohn ist“ (c. 7, S. 5) und daß wir „Gott schauen durch den Glauben“ (c. 93, S. 48; Weber: „vom Glauben getragen“) — diese nichts von der Schärfe der Ausführungen in adv. haer. 4, 20, 1—6 verratenden und in ihrem Zusammenhange gar nicht betonten Sätze sind die einzigen Anklänge an adv. haer. 4, 20, 1—6, die ich in der Epideixis gefunden habe.

librum nec videre eum, nisi agnus, qui occisus est et sanguine suo redemit nos, ab eodem, qui omnia verbo fecit et sapientia adornavit accipiens omnium potestatem, quando verbum caro factum est, ut quemadmodum in coelis principatum habuit verbum dei, sic et in terra haberet principatum, quoniam homo iustus, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius (1. Petr. 2, 22), principatum autem habeat eorum, quae sunt sub terra, ipse primogenitus mortuorum factus (Apok. 1, 5 oder Col. 1, 18), et ut videant omnia, quemadmodum praediximus, suum regem (vgl. Apok. 1, 5)[1].

3. 4. 20, 3. II, 214 f.: et quoniam verbum, id est filius, semper cum patre erat, per multa demonstravimus. quoniam autem et sapientia, quae est spiritus, erat apud eum ante

1 Beachtenswert ist in der ersten Hälfte dieser Stelle die Vorstellung, daß das Lamm (der geschichtliche Jesus Christus, qui occisus est et sanguine suo redemit nos) von dem dreieinigen Gott, d. h. von dem Gott, der durch seinen Logos und seine Sophia geschaffen hat, die Vollmacht erhält, das Buch vom Endgericht zu öffnen. Hier wird also der geschichtliche und erhöhte Christus von Gott, seinem Logos und seiner Sophia unterschieden. In der zweiten Hälfte der Stelle ist es anders. Hier wird von dem Logos ein dreifaches „principatum habere“ d. h. ein dreifaches πρωτεύειν (die lateinischen Bibeltexte übersetzen so das πρωτεύειν von Col. 1, 18), ausgesagt: in coelis, in terra, eorum quae sunt sub terra (τῶν ὑποκάτω τῆς γῆς, Apok. 1, 5? oder τῶν καταχθονίων, Phil. 2, 10?); denn an das Lamm als Subjekt des zweiten und dritten πρωτεύειν kann wegen des „et in terra“ nicht gedacht werden. Dies dreifache πρωτεύειν entspricht dem dreifachen πρωτότοκος des Paulus: πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15), πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Rö. 8, 29), πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1, 18); aber nur Col. 1, 18 klingt in dem „πρωτεύειν“ und vielleicht auch in dem „primogenitus mortuorum“ ausdrücklich nach, Rö. 8, 29 höchstens inhaltlich in dem „quoniam homo iustus“ (angeführt wird im ganzen Irenaeus weder Rö. 8, 29, noch Col. 1, 15). Rätselhaft ist auch das „quemadmodum praediximus“, obwohl es nur Grabe (S. 331, Anm. 1) aufgefallen ist. Grabe meinte, zurückhaltend (nisi fallor), Irenaeus blicke damit auf c. 24 (= Massuet 4, 11. II, 174—177) zurück. Aber das leuchtet wenig ein. An die weitentfernte (in 3, 16, 6. II, 88 sich findende) genaue Parallele zu der ganzen zweiten Hälfte wird bei dem hier nur zu einer Teil-Aussage hinzugefügten „ὡς προέφημεν“ noch weniger zu denken sein. Die Notwendigkeit der Gedankenfolge in dem ganzen Abschnitt 4, 20, 2 macht den Zusammenhang bei Irenaeus nicht erkennbar. — Von all diesen Unstimmigkeiten wird später zu handeln sein.

omnem constitutionem, per Salomonem ait Proverb. 3, 19. 20; 8, 22—25, 27—31.

4. 4, 20, 4. II. 215: unus igitur deus, qui verbo et sapientia fecit et adaptavit omnia. hic est autem demiurgus, qui et mundum hunc attribuit humano generi, qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt — nemo enim investigavit altitudinem eius . . . —, secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia.

Diese Trias „Vater, Logos, Sophia“ findet sich bei Irenaeus in adv. haer. außer in obigen vier Stellen noch dreimal; und all diese drei Stellen stehen mit den eben abgedruckten nicht nur dem Gedankeninhalt nach, sondern auch in formaler Hinsicht in engem Zusammenhange. — Am offenbarsten ist das in einer Stelle des dritten Buches, in der Irenaeus seinen Ausführungen darüber, daß die Gnostiker den wahren Gott verunehrt und verworfen haben, folgendes anfügt:

5. 3, 24, 2. II, 132f.: minimum arbitrantes eum (= als einen inferioren Gott ihn ansehend), quoniam propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus — agnitionem autem non secundum magnitudinem nec secundum substantiam — nemo enim mensus est eam nec palpavit —, sed secundum illud, ut sciremus, quoniam, qui fecit et plasmavit et insufflationem vitae insufflavit in eis et per conditionem nutrit nos, verbo suo confirmans et sapientia compingens omnia, hic est, qui est solus verus deus, eum vero etc.[1]. Hier weisen die gesperrt gedruckten Worte gedanklich und terminologisch eine so enge

1 Der Eingang dieses Satzes ist mir nur als scharfe antimarcionitische Ironie verständlich. Marcion hielt den Gott, qui fecit et plasmavit et insufflationem vitae insufflavit in eis etc., für einen inferioren Gott gegenüber dem, der propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus. Hier wird die Identität beider behauptet: der Schöpfer ist der solus verus deus; er ists, der propter dilectionem suam in agnitionem venit hominibus. Marcion, so heißt es nun in ironischem Spott, hielt diesen einen Schöpfergott wohl deshalb für inferior, weil er nicht secundum magnitudinem, sondern secundum dilectionem sich offenbarte

Verwandtschaft mit Nr. 4 auf, daß man die Ursprungsverwandtschaft dieser beiden Stellen nicht verkennen kann.

Bei einer sechsten Stelle, aus dem ersten Viertel des 4. Buches, liegt es ähnlich. Hier wird der in Nr. 1 — aber freilich auch sonst bei Irenaeus[1] — ausgesprochene Gedanke, daß Gott bei der Weltschöpfung die Hilfe von Engelmächten nicht bedurft habe, mit den Worten begründet:

6. 4, 7, 4. II, 164: habente copiosum et inenarrabile ministerium. ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua[2], id est filius et spiritus sanctus, verbum et sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli.

Die Ursprungsverwandtschaft dieser Stelle mit Nr. 1 wird vornehmlich darin offenbar, daß das „ministrat ei progenies sua et figuratio sua" und der Partizipialsatz in Nr. 1: „ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens" sich gegenseitig erklären[3].

---

1 Vgl. z. B. 2, 2, 4. I, 255: nullius indigens omnium deus verbo condidit omnia et fecit, neque angelis indigens adiutoribus ad ea, quae fiunt . . ., sed ipse in semetipso secundum id, quod est inenarrabile et inexcogitabile nobis, omnia praedestinans fecit, quemadmodum voluit.

2 Daß dies „figuratio sua" nicht, wie Harvey (II, 164, note 8) mit Massuet (p. 236) meinte, besagt, der Geist sei ein Bild („similitudo", εἰκών) des Sohnes, habe ich schon PvS, S. 221 bemerkt. Das „sua" ist kein Übersetzungsfehler (statt: eius), wie Massuet annahm, sondern bezieht sich, wie das „sua" bei progenies, auf Gott zurück, und die figuratio ist aktivisch zu verstehen als die δύναμις, welche die μόρφωσις gibt (vgl. 5, 9, 1. II, 342: altero figurante, qui est spiritus). Vgl. auch 1, 2, 5. I, 21f. (Epiphan., haer. 31, 13, 1, Holl I, 405, 8ff.), wo von den Valentinianern erzählt wird, sie meinten, der Christus habe nach der Zurückführung des Äon Sophia ins Pleroma den andern Äonen eröffnet, τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τό ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ πατρός, τῆς δὲ γενέσεως καὶ μορφώσεως (lateinisch: formationis) τὸ κατάληπτον αὐτοῦ, ὁ δὴ υἱός ἐστιν.

3 Die „figura ornamentorum" in Nr. 1 weist ebenso, wie die „figuratio" in Nr. 6 auf das „omnia adornare" hin, von dem Nr. 2 und der Eingangssatz von 4, 20, 1 sprechen, d. h. auf die Ausgestaltung des Geschaffenen zum „κόσμος". Beides, figura wie figuratio, kann ein μόρφωσις im Urtexte wiedergeben. — Die Ausdrücke „progenies" (γέννημα) und „exemplum factorum" ergänzen sich gegenseitig zu der Vorstellung, daß der Logos Gottes, von ihm seinem Inhalte nach sich gegenständlich gemacht (als sein γέννημα) das

Auch die siebente, örtlich erste und von den andern weit entfernte Stelle, im zweiten Buche, zeigt nach dem ganz zweifellos von Irenaeus selbständig formulierten Rückweise im Eingange in den von mir im folgenden gesperrten Worten so offenbare gedankliche und terminologische Ähnlichkeit mit Nr. 1 und Nr. 4, daß auch hier der gleiche geistige Urheber unverkennbar ist:

7. 2, 30, 9. I, 367 f.: sive (quod et solum est verum, quod et per plurima ostendimus velut liquidissimis ostensionibus) ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas eius. solus hic deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens et solus pater condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia et sensibilia et insensata et coelestia et terrena verbo virtutis suae (vgl. Hebr. 1, 3) et omnia aptavit et disposuit sapientia sua et omnia capiens, solus autem a nemine capi potest . . .[1]. hic pater, hic deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per verbum et per sapientiam suam, coelum et terram et maria et omnia, quae in eis sunt.

Derselben Trias begegnet man, und zwar im Rahmen inhaltlich verwandter und z. T. auch sprachlich ähnlich ausgedrückter Gedanken auch in zwei Stellen der Epideixis:

8. c. 5, S. 4: Weil Gott ein vernünftiges Wesen ist, deshalb hat er durch das Wort (den λόγος) das Gewordene geschaffen, und da Gott Geist ist, hat er durch den Geist alles geschmückt[2], wie auch der Prophet sagt Ps. 33, 6. Weil nun das Wort festmacht, d. h. Fleisch werden läßt und die Wesenheit der Emanation verleiht (Weber: „schafft, d. h. die Körper wirkt und dem Hervorgegangenen Bestand verleiht“)[3],

---

exemplum factorum, der κόσμος νοητός ist. Vgl. übrigens zu den Begriffen „figuratio“ und „exemplum factorum“ 2, 16, 1 a. E. I, 305.

1 Dies καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν (aus Hermas, mand. 1, 1) ist in 4, 20, 2. II, 214 zugleich mit den im Hermas ihm vorangehenden Worten ausdrücklich zitiert: καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα.

2 Weber: geordnet. Das Wort entspricht dem adornavit in Nr. 2 (vgl. S. 14, Anm. 3) oder dem adaptavit (bzw. aptavit) in Nr. 4 u. Nr. 7.

3 Das „fest macht“ entspricht dem τῷ λόγῳ οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν der zitierten Psalmstelle, ist also die wörtlichere Übersetzung.

der Geist aber die Verschiedenheit der Kräfte anordnet und bildet, so wird mit [Fug und] Recht das Wort der Sohn, der Geist aber die Weisheit Gottes genannt.

9. c. 10, S. 6. 7: Nun wird dieser Gott von seinem Wort verherrlicht, das sein ewiger Sohn ist und von dem heiligen Geiste, der die Weisheit des Vaters von allem ist: und die Mächte dieser, des Wortes und der Weisheit, welche Cherubim und Seraphim heißen, verherrlichen mit immerwährendem Lobgesang Gott[1].

Daß in diesen 9 Stellen geistiges Gut eines Ursprungs vorliegt, wird niemand in Abrede stellen. Ist es Eigengut des Irenaeus? Oder hat er hier fremdes Gut, sei es übernommen, sei es bearbeitet? — In Nr. 3 und im Eingange von Nr. 7 zeigt sich sehr deutlich seine Hand. Aber bei Nr. 7 schließt dies die Möglichkeit nicht aus, daß er nach dem Eingange übernommenes Gut weitergegeben hat; und bei Nr. 8 kann, so gewiß auch die ganze Nummer von Irenaeus formuliert sein muß, dennoch die Trias „Gott, sein Logos und seine Weisheit“ sowie die Beziehung der berühmten Proverbienstelle auf den Geist (anstatt auf den Logos), also das Wesentliche des Gedankengehalts der Stelle, von Irenaeus einem anderen entlehnt sein. Nr. 3 und der Eingang von Nr. 7 entscheiden also die Frage nicht, ob die 9 Stellen Eigengut des Irenaeus sind, oder auf eine Quelle hinweisen, die er benutzt hat. — Daß letzteres der Fall ist, d. h. daß in den abgedruckten 9 Stellen der Einfluß einer von Irenaeus benutzten Quelle sich bemerkbar macht, ist eine Annahme, deren breite und sichere Grundlage erst am Ende dieses Buches ganz übersehbar werden kann. Aber diese Annahme ist auch der Ausgangspunkt für alle hier noch folgenden Untersuchungen. Daher muß sie schon hier so weit begründet werden, als dies ohne Vorwegnahme erst später

---

„Fleisch werden läßt und die Wesenheit der Emanation verleiht“ kann nicht richtig sein, sagte Harnack (TuU. 31, 1, S. 57); die wörtliche Übersetzung: „des Leibes Werk ist“ (TuU. 31, 1, S. 4, Anm. 2) oder „des Leibes ⟨Sein⟩ wirkt“ (Weber S. 587, Anm. 1) befriedigt höchstens bei Webers Ergänzung von ⟨Sein⟩. Webers „die Körper wirkt“ setzt eine Emendation des Textes voraus (a. a. O.).

1 Weber bietet statt des zweiten „verherrlichen“: „preisen“ Im Griechischen wird δοξάζειν gebraucht sein.

gewinnbarer Erkenntnisse geschehen kann. Glücklicherweise ist das in ausreichendem Maße möglich.

Entscheidend ist m. E. allein schon der Umstand, daß die abgedruckten 9 Stellen nicht nur sämtlich die sonst bei Irenaeus nicht vorkommende Trias „Gott, sein Logos und seine Weisheit" bieten, sondern auch, mit Ausnahme der sicher von Irenaeus formulierten Nr. 3, manche andre Gedanken und Ausdrücke in der Weise gemein haben, daß durch die gedankliche und terminologische Verwandtschaft einer Nummer mit einer andern und dieser mit einer dritten usw. die 9, bzw. 8, Stellen, auch abgesehen von jener Trias, sich als ursprungsverwandt erweisen[1]. Wäre es eine Eigentümlichkeit des Irenaeus gewesen, den hl. Geist — und nicht, wie Justin, Athenagoras, Clemens v. Alexandrien, Origenes u. a. es taten, den Logos[2] — nach Prov. 8, 22ff. als die σοφία Gottes zu bezeichnen, so müßte sich dies auch anderorts, nicht aber nur an jenen formal und gedanklich eng miteinander verbundenen 9 Stellen bemerkbar gemacht haben. Da dies nicht der Fall ist, so ist die Annahme geboten, daß sich in jenen 9 Stellen der Einfluß einer Quelle des Irenaeus — ich nenne sie IQT — bemerkbar macht.

Dazu kommt ein zweites gewichtiges Argument, das in zwei Absätzen entwickelt werden muß. Nr. 4 und Nr. 5 der oben abgedruckten Stellen sind mit dem Eingangssatze von 4, 20, 1. II, 212f. auch durch den Gedanken verbunden, daß Gott secundum magnitudinem suam unerkennbar sei, secundum dilectionem suam durch seinen Logos sich offenbart habe; Nr. 5 hat mit diesem Eingangssatze überdies die eigenartige Formulierung dieses Gedankens gemein, daß Gott, bzw. seine magnitudo nicht „gemessen" werden könne: impossibile est mensurari patrem, heißt es hier; nemo enim mensus est eam (d. i. magnitudinem dei) dort. Eben diesen Gedanken nun, und zwar in derselben eigenartigen Formulierung, bringt Irenaeus gelegentlich[3] als den eines (nicht zu den „Presbytern" gehörigen)

---

1 Vgl. oben bei Nr. 6 den Hinweis auf die Ursprungsverwandtschaft von 1 a b, in Anm. 3 auf S. 14 den auf das Gemeinsame von 2 mit 1 und 6, bei Nr. 5 den auf die Zusammengehörigkeit von 4 und 5, bei Nr. 7 den auf die Verwandtschaft von 1 und 4 mit Nr. 7, sowie die Anmerkungen bei Nr. 8 und 9.

2 PvS S. 219. 3 4, 4, 2. II, 153.

Theologen vor oder neben ihm: bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum, mensura enim patris filius, quoniam et capit eum. Da dies Wort, wie an Nr. 4 und 5 und — durch das quoniam et capit eum — an Nr. 7 der oben abgedruckten Stellen[1], so auch an den Eingangssatz von 4, 20, 1 erinnert, so ergibt sich ein Zweifaches. Erstens: daß den obigen 9 Stellen als ursprungsverwandt auch der Eingangssatz von 4, 20, 1 (an den Nr. 1 sich unmittelbar anschließt) anzufügen ist:

10. 4, 20, 1. II, 212f.: igitur secundum magnitudinem non est cognoscere deum; impossibile est enim mensurari patrem. secundum autem dilectionem eius — haec est enim, quae nos per verbum eius perducit ad deum — obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus deus. et ipse est, qui per semetipsum constituit et fecit[2] et adornavit et continet omnia, in omnibus autem et nos et hunc mundum, qui est secundum nos.

Von der Trias „Gott, sein Logos und sein Geist" ist hier freilich nicht ausdrücklich geredet; aber sie ist in den drei Zeitwörtern „constituit et fecit et adornavit" angedeutet[3].

Zweitens beweist jenes ebenso knappe wie geistreiche Wort des Ungenannten vor Irenaeus, daß der den obigen Nummern 4, 5 und 10 gemeinsame und für sie grundleglich bedeutsame, überdies in Nr. 5 und 10 in derselben eigenartigen Formulierung ausgesprochene Gedanke inhaltlich und bis zu einem gewissen Grade auch formell nicht Eigengut des Irenaeus ist. Ja, mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit darf man annehmen, daß Irenaeus das von ihm zitierte knappe und geistreiche Wort des Ungenannten vor ihm oder neben ihm derselben Quelle entnommen hat, die ihn in Nr. 4, 5 und 10, ja in allen oben abgedruckten 10 Stellen beeinflußt hat.

---

1 Vgl. in Nr. 7 (S. 15, Anm. 1) das aus Hermas stammende „omnia capiens, solus autem a nemine capi potest".

2 So ist mit Grabe (p. 330, Anm. h) und allen älteren Ausgaben gegen die von Massuet, Stieren und Harvey in den Text aufgenommene Lesart der codd. Clarom. und Voss. zu lesen; denn das constituit, fecit et adornavit entspricht der Tätigkeit des Vaters, des Logos und des Geistes bei der Schöpfung (vgl. oben S. 11ff., Nr. 2 und 4).

3 Vgl. Anm. 2.

Wie stark dieser Einfluß der Quelle IQT an den genannten 10 Stellen war, d. h. ob sie mehr oder minder ihrem Wortlaut nach aus IQT geschöpft sind, oder nur charakteristische Gedanken und Formulierungen dieser Quelle entnommen haben, — darüber kann hier noch nichts weiter gesagt werden als dies, daß mindestens das letztere der Fall ist, d. h. daß charakteristische Gedanken und Formulierungen der abgedruckten 10 Stellen aus IQT stammen müssen. Dies Ergebnis genügt hier auch. Denn nur um Heraushebung der Stellen, an denen der Einfluß von IQT erkennbar ist, also um den Nachweis des Einflußbereichs dieser Quelle, kann es sich zunächst handeln.

1c. Dieser Einflußbereich von IQT kann mit Hilfe der bisher schon für ihn in Anspruch genommenen 8 Stellen aus adv. haereses (oben Nr. 1—7 und 10) nun unter Anknüpfung an das, was Bousset in bezug auf den Traktat über die Prophetenweissagungen ausgeführt hat, auf das Ganze der zusammenhängenden Ausführungen ausgedehnt werden, dem Nr. 1 und 10 (= 4, 20, 1), Nr. 2 (aus 4, 20, 2), Nr. 3 (aus 4, 20, 3) und Nr. 4 (aus 4, 20, 4) angehören. Daß 4, 20, 5—7 mit 4, 20, 1—4 aufs engste zusammenhängen, wird jeder zugeben, der 4, 20, 1—6 im Zusammenhange liest. Dieser Zusammenhang muß schon auf die Quelle IQT zurückgehen; denn Gedanken, die für die oben unter Nr. 1—10 abgedruckten Stellen, von denen 5 sich in 20, 1—4 finden, charakteristisch sind, klingen hier wieder. Einige Stellen, die dies beweisen und die daher mit Sicherheit entweder als aus IQT entlehnt, oder als unter starkem Einfluß dieser Quelle formuliert gelten müssen, drucke ich — auch zur Erleichterung späterer Bewertung — im Anschluß an die obigen 10 Nummern hier ab[1].

11. 4, 20, 5. II, 216: beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt (Mt. 5, 8). sed secundum magnitudinem quidem (= μὲν) eius et mirabilem gloriam nemo videbit deum et vivet (Exod. 33, 20), incapabilis enim pater; secundum autem (= δὲ) dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis, qui se diligunt: id est

---

1 Gesperrt sind dabei die Schriftstellen und solche Sätze, die ich im Interesse späterer Ausführungen hervorheben möchte.

videre deum. quod et prophetabant prophetae. quoniam quae impossibilia apud homines, possibilia apud deum (Luk. 18, 27). homo etenim a se non videt deum. ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. potens est enim in omnibus deus: visus quidem tunc per spiritum prophetice, visus autem et per filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter, spiritu quidem praeparante hominem in filium dei[1], filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat deum.

Der Eingang dieser Stelle, der von dem, was ihm folgt, nicht trennbar ist, verbindet sie mit Nr. 5 und Nr. 10.

12. 4, 20, 6. II, 216f.: ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. vivificat autem eos claritas. ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες θεόν, καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως. ὡς γὰρ τὸ μέγεθος αὐτοῦ ἀνεξιχνίαστον, οὕτως καὶ ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ ἀνεξήγητος, δι᾿ ἧς βλεπόμενος ζωὴν[2] ἐνδίδωσι τοῖς ὁρῶσιν αὐτόν.

Diese schöne Stelle ist eine Darlegung der manifestatio secundum dilectionem (vgl. Nr. 5 und 10) und ist gedanklich auch mit Nr. 11 aufs engste verbunden.

13. 4, 20, 6. II, 218: sic igitur manifestabatur deus, per omnia enim haec deus pater ostenditur, spiritu quidem operante, filio vero ministrante[3], patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem.

---

1 Der LA der codd. Clarom. und Voss.: „in filio“, ist mit Harvey die der übrigen Hss.: „in filium“ vorzuziehen.

2 Das „ζωήν“, das vordem nur aus dem lateinischen Texte ergänzt werden konnte, hat Holl (Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, TuU. 26, 2, 1899) S. 62, Nr. 148, 9 handschriftlich nachgewiesen.

3 So lesen nicht nur die einer Familie angehörigen codd. Clarom. und Voss., sondern auch der Arundelianus. Daß Harvey

Hier ists die Verwandtschaft mit dem Schluß von Nr. 11, die diese Stelle als den 12 vorangegangenen ursprungsverwandt erweist. Ja, man würde erwägen dürfen, ob statt „operante" nicht, wie in Nr. 11, „praeparante" zu lesen sei, wäre hier nicht bei dem „spiritu operante" von der alttestamentlichen Zeit die Rede, in der auch noch Nr. 11 zunächst der Geist es ist, durch den Gott wirkt[1].

14. 4, 20, 7. II, 219: gloria dei vivens homo; vita autem hominis visio dei. si enim, quae est per conditionem ostensio dei, vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea, quae est per verbum manifestatio patris, vitam praestat his, qui vident deum.

Das „vita hominis visio dei" ist der Grundgedanke der mit Nr. 10 (4, 20, 1) eingeleiteten Ausführungen; und die „manifestatio patris", die hier erwähnt wird, ist die in Nr. 10, Nr. 4 und Nr. 5 besprochene Offenbarung secundum dilectionem.

In dem unmittelbar an diese Nr. 14 sich anschließenden Paragraphen (4, 20, 8) setzt dann der „Traktat über die Prophetenweissagungen" ein, den Bousset als von Irenaeus übernommen ansah. Auch er gehört zu dem Einflußbereich von IQT. Denn er führt einen der drei Gedanken aus, die in 4, 20, 5 (oben Nr. 11) am Schlusse in einer Weise eingeführt werden, die wie die Ankündigung einer Disposition aussieht: er gilt dem „visus est deus tunc (d. h. in der Zeit des AT.s) per spiritum prophetice, spiritu praeparante hominem in filium dei". Dies „visus est deus tunc prophetice" klingt auch bereits in 4, 20, 4[2], im Anfange von 4, 20, 5[3] und in 4, 20, 6[4] an. Schon dies macht

das „administrante" des Erasmus und der folgenden Ausgaben vor Massuet beibehalten hat, kann nur dadurch erklärt und entschuldigt werden, daß sechs Zeilen vorher von der „administratio" des Sohnes gesprochen wird. Aber gegen die Übereinstimmung des Clarom. und Arund. hält diese Erwägung nicht stand. Überdies findet sich das „ministrare" auch in Nr. 6 (oben S. 14).

1 Vgl. in Nr. 11: visus quidem tunc per spiritum prophetice. Vgl. auch das „operationes eius" sechs Zeilen vorher (unten Anm. 3).

2 Vgl. oben S. 10, Anm. 3.

3 4, 20, 5. II, 216: haec prophetice significabant prophetae (vgl. im folgenden, oben S. 20 in Nr. 11: quod et prophetabant prophetae.

4 4, 20, 6. II, 217: quidam enim eorum videbant spiritum propheticum et operationes eius.

wahrscheinlich, daß die Dispositionsankündigung in 4, 20, 5 bereits der Quelle IQT angehört. Der enge gedankliche Zusammenhang des Abschnitts, in dem sie sich findet (oben Nr. 11), mit 4, 20, 1—6 ist ein weiteres Zeugnis hierfür. Vollends bestätigt wird es dadurch, daß diese Disposition, obgleich man bei Irenaeus an das „visus est deus et per filium adoptive" mehrfach, an das „videbitur deus et in regno coelorum paternaliter" wenigstens einmal, am Schlusse[1], wieder erinnert wird, im ganzen für die Anordnung des Stoffes im Werke des Irenaeus keine Rolle spielt, gleichwie die schon von Bousset[2] hervorgehobene Disposition der Ausführungen über die Prophetenweissagungen nach dem Schema: non autem solum sermone prophetabant prophetae (1), sed et visione (2) et conversatione et actibus, quos faciebant[3] sich dadurch als von Irenaeus übernommen erweist, daß Irenaeus sie nicht innehält, vielmehr die ihr entsprechenden Ausführungen in anderer Ordnung[4] und durch Fremdartiges unterbrochen[5] gebracht hat. Da nun Bousset zweifellos darin recht hat, daß er c. 4, 20, 8—12, c. 21, c. 25, 2 und c. 33, 10—14 für die Ausführungen über die Prophetenweissagungen in Anspruch nimmt — ob nicht noch mehr innerhalb der Kapitel 4, 22—26 ebenso zu beurteilen ist, kann erst viel später untersucht werden —, so wird offenbar, daß der Einflußbereich von IQT über das ganze Kapitel 4, 20, über 4, 21, sowie über 4, 25, 2 und 4, 33, 10—14 sich erstreckt.

Eine überraschende Bestätigung und eine kleine Erweiterung findet diese Erkenntnis darin, daß im Anfange von 4, 33, 15, d. h. in dem Paragraphen, den Bousset nicht mehr in seinen „Traktat über die Prophetenweissagungen" hineinzog, sondern

---

1 5, 36, 3. II, 429: promissiones adimplet in filii sui regnum; postea praestans illa paternaliter, quae neque oculus vidit etc.

2 S. 276; vgl. oben S. 8.

3 4, 20, 8. II, 219; vgl. ib. II, 220: quasdam quidem per visiones videbant, quasdam per verbum annuntiabant, quasdam vero per operationem typice significabant, und 4, 20, 12. II. 223: non solum autem per visiones, quae videbantur, et per sermones, qui praeconabantur, sed et in operationibus visus est prophetis.

4 Vgl. oben S. 9.

5 4, 23 und 4, 24 sowie 4, 27, 1—32, 1 (IQT) und 4, 32, 2—33, 9 unterbrechen die in 4, 21, in 4, 25, 2 und in 4, 33, 10—14 erkennbaren Ausführungen über die Prophetenweissagungen.

als den von Irenaeus selbst angeschlagenen Schlußakkord zu dessen Ausführungen angesehen zu haben scheint[1], sich der den Einfluß von IQT zeigende Satz findet:

15. 4, 33, 15. II, 269: et reliqua omnia, quaecunque per tantam seriem scripturae demonstravimus prophetas dixisse, spiritalis vere qui est interpretabitur, unumquodque eorum, quae dicta sunt, in quem dictum sit characterem dispositionis domini[2] et integrum corpus operis filii dei ostendens, semper eundem deum sciens et semper eundem verbum dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est, et semper eundem spiritum dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos et a conditione mundi usque ad finem in ipsum humanum genus. ex quo qui credunt deo et sequuntur verbum eius, percipiunt eam, quae est ab eo salutem[3].

Hier verrät sich freilich in dem „quaecunque . . . demonstravimus" aller Wahrscheinlichkeit nach die Hand des Irenaeus; ja das Ganze mag wesentlich von ihm formuliert worden sein. Aber in dem „semper eundem deum sciens et semper eundem verbum dei cognoscens . . . et semper eundem spiritum etc."[4] zeigt sich wieder der für 4, 20, 1—6 bezeichnende, dem Irenaeus selbst aber, wie später sich zeigen wird, nicht geläufige Gedanke, daß die gesamte Heilsökonomie durch den Dreieinigen veranstaltet ist, d. h. durch Gott, seinen Logos und seinen Geist.

---

1 Vgl. oben S. 8, Anm. 2.

2 Da bekanntlich in lateinischen Hss. „dominus" (dn̄s) und deus (ds̄) oft verwechselt worden sind, ist es möglich, ja m. E. nicht unwahrscheinlich, daß hier „dei" zu lesen ist.

3 In dem Satzteile über den Geist: „eundem spiritum dei cognoscens, etiamsi etc." ist im Text etwas nicht in Ordnung. Daß auch hier ein einschränkender Konzessivsatz (etiamsi etc.) seinen Platz hat, zeigt der parallele Konzessivsatz bei dem Logos (etiamsi nunc nobis manifestatus est); aber eine Einschränkung des „semper idem spiritus" kann das „etiamsi . . . effusus est . . . et a conditione mundi usque ad finem in ipsum humanum genus" nicht sein. Vielleicht trägt nur eine geringe Unbedachtsamkeit des lateinischen Übersetzers die Schuld. Wenn im Griechischen etwa gestanden hat: καὶ ἀεὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα γνωρίζων ἐκχυνόμενον, εἰ καὶ ἐν ἐσχάτοις χρόνοις καινῶς ἐφ' ἡμᾶς, καίτοι ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἕως τέλους ἐπ' αὐτὸ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, so ist zugleich der Sinn der Stelle und die Übersetzung des Lateiners verständlich.

4 Vgl. Anm. 3.

Wenn auch die Trias hier nicht als „Gott, sein Logos und seine Sophia“ bezeichnet wird, so hört man doch hier am Schluß des bei 4, 20, 1 beginnenden, unter dem Einfluß von IQT stehenden Abschnitts denselben Dreiklang, der in seinem Anfange sechsmal angeschlagen wird[1].

2. Läßt sich der Einflußbereich von IQT auf Grund rein formaler Beobachtungen als noch ausgedehnter erweisen, als es in Nr. 1 für den langen 4, 20, 1 beginnenden und, wenn auch mit Unterbrechungen bis 4, 33, 15 reichenden Abschnitt und für die einzelnen oben S. 13ff. unter den Nummern 5—7 aufgeführten Stellen geschehen ist?

Eine Erweiterung des Einflußbereichs von IQT ergibt sich mit Sicherheit, wenn man den „Traktat über die Freiheit des Willens“ ins Auge faßt, den Bousset auf Grund von Dispositionserwägungen im weiteren Verlauf des 4. Buches des Irenaeus als Fremdkörper empfunden hat[2]. Die Dispositionserwägungen sind auch hier nicht von ausschlaggebender Bedeutung, sagen auch jedenfalls nichts darüber, welche Quelle hier benutzt sein könnte. Aber es findet sich hier eine längere Ausführung, die so zweifellos den Stellen ursprungsverwandt ist, die bisher dem Einflußbereich von IQT zugewiesen werden konnten, daß sie als Nr. 16 den früher abgedruckten 15 angefügt werden kann. Es wird in dieser Stelle die Erörterung der Frage fortgesetzt, weshalb Gott die Menschen nicht gleich „vollkommen“ geschaffen habe. Wörtlich heißt es da:

16. 4, 38, 3. II, 295f.[3]: a) περὶ τὸν θεὸν δύναμις ὁμοῦ καὶ σοφία καὶ ἀγαθότης δείκνυται. δύναμις μὲν καὶ ἀγαθότης ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα ἑκουσίως κτίζειν τε καὶ ποιεῖν, σοφία δὲ ἐν τῷ εὔρυθμα καὶ ἐμμελῆ καὶ ἐγκατάσκευα τὰ γεγονότα πεποιηκέναι, ἅτινα διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγαθότητα αὔξησιν προσλαβόντα καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐπιμένοντα ἀγενήτου δόξαν ἀποίσεται, τοῦ θεοῦ ἀφθόνως χαριζομένου τὸ καλόν. κατὰ μὲν γὰρ τὸ γεγενῆσθαι αὐτὰ οὐκ ἀγένητα, κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ μακροῖς αἰῶσι δύναμιν ἀγενήτου προσλήψεται, τοῦ θεοῦ προῖκα δωρουμένου τὴν εἰς ἀεὶ παραμονὴν αὐτοῖς.

---

1 Vgl. oben S. 11—21, Nr. 1—4, 10 und 11.

2 Vgl. oben S. 9 bei Anm. 1. Es handelt sich um 4, 37—39. II, 285—300.

3 Den Text gebe ich nach Holl, TuU. 20, 2, S. 66f., Nr. 155 u. 156.

b) καὶ οὕτως πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς ὁ καὶ μόνος ἀγένητος καὶ πρῶτος τῶν ἁπάντων καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἐν ὑποταγῇ μένει τοῦ θεοῦ, ὑποταγὴ δὲ θεοῦ, ἀφθαρσία, καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγενήτου.

c) διὰ ταύτης τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς ὁ γενητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γίνεται τοῦ ἀγενήτου θεοῦ, τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ ὑπουργοῦντος καὶ πράσσοντος[1], τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ ἀνερχομένου πρὸς τὸ τέλειον, πλησίον τουτέστι τοῦ ἀγενήτου γινομένου. τέλος γὰρ ὁ ἀγένητος· οὗτος δέ ἐστι θεός.

d) ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι, ἐνισχύσαντα δὲ δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι· ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

In diesem Ganzen, das ich nur zum Zweck der leichteren Anführung in vier Teile zerlegt habe, ist bei a, c und d der Einfluß von IQT offenbar; und b ist durch den eigenartigen Begriff der δόξα ἀγενήτου mit a eng verbunden[2]. In a zeigt

[1] Vor Holls Ausgabe des Parallelentextes las man hier πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, und Grabe (p. 380, Anm. 1) vermutete nach dem lateinischen Texte (ministrante et formante), der Übersetzer habe διακονοῦντος καὶ δημιουργοῦντος vorgefunden. Seitdem ist (TuU. 38, 3, 1911, S. 42, 5) ὑπουργεῖν als Gleichwert für ministrare auch 5, 28, 2. II, 402 nachgewiesen (ἀποστατικῶν πνευμάτων ὑπουργούντων). Außerdem habe ich das später für meine Untersuchung wichtig werdende ὑπουργεῖν, das in der christlichen Literatur der Zeit selten ist — es kommt im mart. Polyc. 13, 1, bei Athenagoras (suppl. 36, ed. Otto, S. 182, Z. 4), bei Hippolyt (ref. 10, 33, 4, ed. Wendland 289, 17), bei Origenes (c. Cels. 5, 12 ed. Koetschau II, 13, 23) und bei Methodius (symp. 3, 8, ed. Bonwetsch, GchS 37, 14) vor — bei Irenaeus noch 5, 5, 2. II, 332 (hier durch deservire wiedergegeben) und das „ministrare“ noch 4, 16, 1. II, 190 und 5, 26, 2. II, 396 gefunden. Es mag aber öfter vorkommen; man kann nicht um eines Wortes willen den ganzen Irenaeus wieder durchlesen, und einen brauchbaren index verborum haben wir ja für Irenaeus noch nicht.

[2] Man kann auch durch das ὑποταγὴ θεοῦ ἀφθαρσία an das „obedientes ei discimus etc.“ in Nr. 10 (oben S. 18) sich erinnert

sich, wenn auch in der Strenge des Monotheismus fast untergegangen — doch hat auch das in Nr. 7 (oben S. 15) seine Parallele —, eine an die Trias „Gott, sein Logos und seine Sophia“ erinnernde (ja mehr noch: sie in sich schließende) Zusammenstellung Gottes, seiner δύναμις (= Logos)[1] und seiner ordnenden σοφία[2], und das ἑκουσίως κτίζει kann, obwohl der Übersetzer hier „voluntarie“ bietet, mit dem libere et sponte fecit in Nr. 1 (oben S. 11) zusammengestellt werden. Abschnitt c steht in engster terminologischer Beziehung zu Nr. 13 (oben 21); auch das dort und in Nr. 6 (oben S. 14) sich findende „ministrare“ (vgl. S. 26, Anm. 1) trifft man hier. In 16d deckt sich das „ὅρασις θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας“ mit dem „vita hominis visio dei“ in Nr. 14 (oben S. 21), und das θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι mit dem videbitur deus paternaliter in Nr. 11 (oben S. 20). Diese Gründe werden genügen, um zu beweisen, daß auch Nr. 16 (4, 38, 3) zum Einflußbereich von IQT gehört.

Gilt dies nun auch von dem Ganzen, das Bousset als „Traktat über die Willensfreiheit“ in 4, 37—39 zu finden glaubte? Die Kapitel, die Bousset zusammennahm, bilden zweifellos ein zusammengehöriges Ganzes; und wenn Nr. 16 mehr oder weniger wörtlich und all seinen entscheidenden Gedanken nach aus IQT stammte, so ließen sich mit Sicherheit noch weitere Abschnitte dieses Ganzen für IQT in Anspruch nehmen. Doch, in welchem Maße der Wortlaut von Nr. 16 sich an IQT angeschlossen hat, ist hier noch nicht übersehbar, und für dogmengeschichtliche Ausführungen über IQT fehlt hier noch jede sichere Grundlage. Indes kann schon hier festgestellt werden, daß der Schluß des „Traktats über die Freiheit“ (4, 39, 3f. II, 299f.) auch in terminologischer Hinsicht eine so offenbare Verwandtschaft mit Ausführungen in 4, 20 zeigt, daß eine Stelle aus ihm als Nr. 17 den bisher aufgezählten zur Seite gestellt werden kann. Man vergleiche:

---

sehen. Doch betone ich das nicht, weil der Gedanke nichts Eigenartiges hat.

1 Vgl. das verbo virtutis suae (τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, Hebr. 1, 3) in Nr. 7 (oben S. 15).

2 Vgl. das ἐν τῷ εὐρυθμα . . . πεποιηκέναι.

17. 4, 39, 3 f. II, 300: τὰ οὖν ἀποστάντα τοῦ πατρικοῦ φωτὸς καὶ παραβάντα τὸν θεσμὸν τῆς ἐλευθερίας παρὰ (in der seltenen Bedeutung: „wegen", lateinisch: per) τὴν αὐτῶν ἀπέστησαν αἰτίαν, ἐλεύθερα καὶ αὐτεξούσια τὴν γνώμην γεγονότα. deus autem omnia praesciens utrisque aptas praeparavit habitationes: eis quidem, qui inquirunt lumen incorruptibilitatis et ad id recurrunt, benigne donans hoc quod concupiscunt lumen, aliis vero id contemnentibus et avertentibus se ab eo et id fugientibus et quasi semetipsos excaecantibus congruentes lumini adversantibus praeparavit tenebras et his, qui fugiunt ei esse subiecti, convenienti subdidit poenae. subiectio autem dei requietio est aeterna.

4, 20, 2. II, 214: ut in carne domini nostri occurrat paterna lux et a carne eius rutila veniat in nos et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine.

4, 20, 5. II, 216 f.: ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος.

Eine besondere Hervorhebung verdient hier der Gebrauch des Adjektivs „paternus" (πατρικός), das in Nr. 17 einmal, in dem neben ihm abgedruckten Abschnitt aus 4, 20, 2 zweimal erscheint. Es ist in 4, 20, 1—7 außerdem noch dreimal nachweisbar[1] und darf, obwohl es auch sonst bei Irenaeus gelegentlich sich findet[2], als im Einflußbereich von IQT besonders häufig vorkommend bezeichnet werden. Nach alle dem darf es nicht

1 4, 20, 2. II, 214: paternum librum; 4, 20, 6. II, 218: paternas glorias; 4, 20, 7. II, 218: paterna gratia.

2 3, 11, 4. II, 43: paterni luminis; 3, 23, 2. II, 126: paternae vindicationis; 4, 9, 1. II, 169: domus paterna. Alle drei Stellen sind m. E. Eigengut des Irenaeus. Dagegen steht das „paterna dictio" in 5, 21, 2. II, 382, wie später sich zeigen wird, auch in einem zu IQT gehörigen Zusammenhange. Dasselbe gilt, wie gleich sich ergeben wird, in bezug auf die „paterna regula" in 3, 20, 2. II, 107.

als unwahrscheinlich angesehen werden, daß der ganze „Traktat von der Freiheit des Willens“ zu dem Einflußbereich von IQT gehört, als sicher aber kann es bis jetzt nur für 4, 38, 3 (Nr. 16) und Nr. 17 (4, 39, 3f.) gelten.

3. Ein dritter größerer Abschnitt, innerhalb dessen Bruchstücke oder Einwirkungen von IQT vorliegen müssen, läßt sich in 3, 18, 7—20, 4. II, 100—109 erkennen. Man muß hier ausgehen von dem Satze:

18. 3, 18, 7. II, 100f.: ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων (1. Tim. 2, 5) διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.

Denn die gesperrten Schlußworte dieses Satzes haben, so eigenartig ihre Formulierung ist, dennoch, wie schon Grabe[1] bemerkt hat, ihre genaue Parallele in 4, 20, 7. II, 218: hominibus quidem ostendens deum, deo autem exhibens hominem. Und diese auffällige Parallele ist nicht das Einzige, das in dem Abschnitt 3, 18, 7—20, 4 mit Ausführungen übereinstimmt, die dem Einflußbereich von IQT angehören. Selbst die trinitarische Zusammenstellung von Gott, seinem Logos und seiner Weisheit klingt hier nach: omnis sapientiae eius (d. i. dei) et virtutis (= δυνάμεως) receptaculum homo, heißt es 3, 20, 2. II, 106. Unmittelbar vorher zeigt sich in dem „sentiat de deo, quantus est deus“ eine eigenartige terminologische Übereinstimmung mit zwei von IQT beeinflußten Stellen[2]. Und wenn 3, 20, 2. II, 107 Christus bezeichnet wird als „hominem . . . in paternam imponens regulam ad videndum deum et capere patrem donans“, so macht hier nicht nur der Gebrauch des Adjektivs paternus[3], sondern auch das videre et capere deum[4] den Einfluß von IQT wahrscheinlich. Auch darauf kann man hinweisen, daß in 3, 20, 1. II, 106 die Bemerkung, der gefallene Mensch rühme sich in hohlem Stolze „quasi naturaliter similis esset deo“ in gedanklicher und formaler Hinsicht dem Satz in 4, 38, 4.

1 p. 248, Anm. e.

2 Vgl. oben Nr. 10 (S. 18): obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus deus und 4, 20. 6. II, 218: qualis et quantus est (deus).

3 Vgl. S. 27 bei und mit Anm. 1 und 2.

4 Vgl. oben S. 19ff., Nr. 11, 12 und 14.

II, 297 ähnlich ist, der es beklagt, daß viele, antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori deo; denn man darf sich dabei daran erinnern, daß die Zugehörigkeit des ganzen „Traktats über die Freiheit des Willens“ zum Einflußbereich von IQT sich als nicht unwahrscheinlich ergab, ja man kann geltend machen, daß 4, 38, 4 unmittelbar auf den oben S. 24f. unter Nr. 16 abgedruckten Abschnitt folgt. Endlich stößt man in 3, 20, 4. II, 109 auf dieselbe sonderbare Verwertung von Hab. 3, 3, die in dem „Traktat über die Prophetenweissagungen“ sich findet[1] und die Merkwürdigkeit aufweist, daß Bethlehem als nach Afrika zu liegend angesehen wird. Irenaeus von Lyon kann diese „Weissagung auf Jesu Geburt in Bethlehem“ nicht ausgegraben haben[2]. — Wenn ich nun den ganzen Abschnitt zwischen dieser Verwertung der Habakuk-Stelle (4, 33, 11)

---

1 4, 33, 11. II, 266.

2 In der LXX lautet Hab. 3, 3: ὁ θεὸς ἐκ Θαιμὰν ἥξει καὶ ὁ ἅγιος ἐξ ὄρους Φαρὰν κατασκίου δασέως. Das ἐκ Θαιμὰν nimmt das hebräische Wort auf (= „vom Süden“), dem κατασκίου δασέως entspricht in unserm hebräischen Texte nichts. Bei Irenaeus lautet 3, 20, 4 der Text: „deus ab Africa veniet, et sanctus de monte Effrem“, aber 4, 33, 11: „deus ab Africa veniet et de monte umbroso et condenso“ (ebenso — nur „opaco“ statt „umbroso“ — Novatian, de trin. 12, ed. Fausset 41, 1f.). Novatian deutet dabei das „ab Africa“ (vielleicht unter Einwirkung der in die Vulgata übergegangenen, dem hebräischen Texte entsprechenden Übersetzung: „ab austro“) auf die „meridiana plaga coeli“. — Irenaeus hat sich in 4, 33, 11 an die frühere Verwertung der Habakuk-Stelle erinnert („quemadmodum ostendimus in eo libro, qui est ante hunc“). Das spricht auch dafür, daß dies Prophetenwort nicht zu den ihm geläufigen „Weissagungen“ gehörte. Die verschiedene Wiedergabe des Prophetenworts an beiden Stellen — nur in 3, 20, 4 findet sich das auf einen singulären LXX-Text hinweisende und mit Sicherheit den Einfluß einer Quelle verratende „ex monte Effrem“ — ist kein zwingendes Zeugnis gegen den Einfluß von IQT an beiden Stellen. Wenn man annimmt, daß Irenaeus, als er 4, 33, 11 schrieb, die in 3, 20, 4 im Anschluß an IQT benutzte Habakuk-Stelle nur als eine solche in der Erinnerung oder in seinen Notizen hatte, die das „deus ab Africa veniet“ bot, so kann man ohne Schwierigkeit sich denken, daß er an dieser Stelle seine Bibel nachschlug, während er an der ersteren Stelle (3, 20, 4) bei engerem Anschluß an die Quelle auch den Bibeltext aus IQT entnahm. Es paßt dazu, daß die erstere Stelle (3, 20, 4) viel sorgfältiger auf den Prophetentext eingeht, als die zweite.

und 3, 18, 7, wo das θεῷ παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον κτλ sich findet, in den Rahmen des Einflusses von IQT einrechne, so kann das natürlich nicht heißen, daß IQT innerhalb dieses Rahmens überall einwirke, unmittelbar vorher und nachher aber nicht. Ob dies Dreifache der Fall ist oder nicht, kann erst sehr viel später untersucht werden. Hier will ich nur festgestellt haben, daß auch 3, 18, 7—20, 4 zu dem Einflußbereich von IQT gehört, d. h. daß innerhalb des so abgesteckten Rahmens Einflüsse von IQT vorliegen.

4. Auf die Spur nach weiterer Ausdehnung des Einflußbereichs von IQT führt die Beobachtung einer formalen Kleinigkeit. Anders als in der oben (S. 11) unter Nr. 1 abgedruckten Stelle, in der von den „Händen" Gottes (Logos und Sophia) die Rede ist, die den Menschen gebildet haben, spricht Irenaeus vier- bis siebenmal von der „Hand" Gottes, die den Menschen schuf (dem Logos)[1]; und zweimal heißt es in diesem Zusammenhange: nec iam alteram requireremus manum, per quam plasmatus est homo[2], bzw.: non oportet quaerere alteram manum dei praeter hanc[3]. Was diese beiden letzteren Stellen abweisen wollen, ist natürlich nicht das vorzeitliche Dasein des hl. Geistes, sondern nichts anderes, als in Nr. 1 abgewiesen wird: die gnostische Vorstellung vom Demiurgen oder weltschaffenden Engelmächten. Aber es ist doch in diesen beiden Stellen an den hl. Geist überhaupt nicht gedacht. Irenaeus redet oft, wie wir später (in § 13) sehen werden, trinitarisch von Gott und seinem Logos; mehrfach spricht er ähnlich wie z. B. in 3, 15, 3. II, 81: neminem alium deum vocaverunt . . . apostoli . . ., nisi solum verum deum patrem et verbum eius. Der hl. Geist kommt in solchen Stellen als gleichartige Größe gar nicht in Frage, weil er als Gabe Gottes gedacht ward[4]. Man wird durch diese Beobachtung zu der Frage geführt, ob Irenaeus, wenn auch nicht von Gott, seinem Logos und seiner Sophia, so doch von Gott (oder dem „Vater"), dem Logos (oder dem „Sohne") und dem hl. Geiste auch sonst ähnlich gesprochen

---

1 3, 21, 10. II, 120; 5, 15. 2. II, 365 (viermal); 5, 15, 3. II, 366; 5, 16, 1. II, 367.

2 5, 15, 2. II, 365. 3 5, 16, 1. II, 367.

4 3, 11, 8. II, 48: δόσις; 3, 11, 8. II, 50: δωρεά; 3, 11, 9. II, 51: donum.

hat, wie in den S. 11—16 abgedruckten 9 Stellen, und ob, wenn dies der Fall ist, an den betreffenden Stellen eine Einwirkung von IQT anzunehmen ist.

Bei der Beantwortung dieser Frage sind drei Gruppen von Stellen, die scheinbar hier genannt werden könnten, von vornherein auszuschalten. — In dieser Hinsicht ist erstens darauf hinzuweisen, daß Irenaeus natürlich oft mit der Vulgärtradition von „Vater, Sohn und Geist" geredet hat. Aber von diesen Stellen sind alle diejenigen, die dabei den erhöhten κύριος und das in der Christenheit wirkende πνεῦμα im Auge haben, hier bedeutungslos. Denn sie können (wie das altrömische Symbol) auch im Sinne einer erst im Laufe der οἰκονομία entstandenen Trias oder im Sinne eines trinitarischen Monotheismus gedeutet werden, IQT aber schließt nach dem Zeugnis der oben (S. 12—16) abgedruckten 9 Stellen mit dem Vater seinen Logos und seine Sophia (den hl. Geist) als vorzeitliche Größen zusammen.

Irenaeus hat zweitens, gleichfalls mit der Vulgärtradition, oft den hl. Geist als den Urheber aller Weissagungen bezeichnet; und diese haben nach ihm mit Gen. 3,15 schon im Paradiese eingesetzt[1]. Wenn nun Irenaeus an andern, gleich zahlreichen Stellen den Logos als in den Propheten redend einführt, so kann man durch das Nebeneinander dieser und jener Stellen an die vorzeitliche Trias von IQT erinnert werden. Aber wiederum sind hier all diejenigen Stellen bedeutungslos, in denen die Zurückführung der Inspiration der Propheten — „Moses", „David" und „Salomo" eingeschlossen — hier auf den Logos, dort auf den hl. Geist, entweder dadurch erklärt werden kann, daß Irenaeus, wie Tertullian u. a., in bezug auf die Zeit vor Joh. 20, 22 (vgl. 7, 39) Logos und Geist nicht unterschied, oder daraus, daß er sie nicht zu unterscheiden vermochte, weil die ältere Anschauung, daß der Geist durch die Propheten geredet habe, bei ihm (wie bei Justin) in unklarer Weise sich mit der Logoslehre zusammenfand, die eben

---

1 Vgl. 4, 40, 3. II, 303; 5, 21, 1. II, 380 f. Die zweite dieser Stellen gehört dem Einflußbereiche einer später zu behandelnden Quelle (IQU) an. Sie konnte trotzdem genannt werden, ja ist ebendeshalb mitgenannt, weil die Vorstellung als allgemeinchristlich wird gelten können.

dasselbe von dem Logos annahm. Welche dieser Möglichkeiten bei Irenaeus tatsächlich vorliegt, wird später zu untersuchen sein. Hier kommt es mir nur darauf an, daß die in betracht kommenden Stellen in dem einen wie dem andern Falle hier auszuscheiden sind, weil sie ein vorzeitliches Nebeneinander von Logos und Geist nicht aussagen[1]. Nur zwei Regula-Formulierungen sind mir bei Irenaeus aufgefallen, in denen ein Hinweis auf die Wirksamkeit des Geistes in der vorchristlichen Zeit einer solchen Gestaltung des zweiten Artikels angefügt wird, die Christus als den präexistenten und dann Mensch gewordenen Sohn Gottes einführt[2]. Von diesen Regula-Formulierungen könnte man mit einem gewissen Rechte sagen, daß in ihnen die Vorstellung einer vorzeitlichen göttlichen Trias sich zeige. Aber auch hier ist das „gewisse Recht“ ein recht ungewisses. Denn die Deutung des zweiten Artikels im Sinne der Logoslehre steht auch hier neben der herkömmlichen Anschauung von der Wirksamkeit des hl. Geistes, ohne daß ersichtlich ist, daß beides wirklich in Einklang gebracht ist. Das Nebeneinander kann „Zufall“ sein, d. h. Folge einer Zusammenstellung, deren dogmatische Tragweite dem Irenaeus nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Wenn und soweit letzteres doch bis zu einem gewissen Grade der Fall war, so kann, wenn nicht Justins Einfluß im Hintergrunde gestanden hat[3], namentlich bei der zweiten dieser Regula-Formulierungen[4] —

1 Am ehesten könnte epid. 49, S. 28 trinitarisch gedeutet werden: „Der Geist Gottes nimmt Gestalt und Form in den Propheten je nach der Ähnlichkeit der betreffenden (Weber: in Rede stehenden) Person an und spricht zuweilen als Christus und zuweilen führt er das Wort als der Vater.“ Aber da hier von „Christus“ (nicht vom Logos) gesprochen wird, so verträgt die Stelle auch binitarische Erklärung.

2 1, 10, 1. I, 90; 4, 33, 7. II, 261; vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole[3], § 5, S. 6ff.

3 Ältere Einflüsse kommen schwerlich in betracht. Denn die sog. apostolischen Väter kennen, wie das NT., die Trias nur als die Gottes, des „Vaters“, des erhöhten κύριος und des πνεῦμα in der Christenheit. Das Präexistente in Christo war ihnen (wie m. E. auch dem NT.) der Geist Gottes (vgl. unten § 6). Unter den Gnostikern, von denen Irenaeus wußte, daß sie den Logos und das πνεῦμα für vorzeitliche Größen der Himmelswelt hielten, war wohl keiner älter als Justin.

4 4, 33, 7. II, 261f. Nur weniges erinnert hier unsicher an IQT.

möglicherweise eine Einwirkung von IQT vorliegen. Aber je unsicherer diese Möglichkeit ist, desto weniger ist es rätlich, aus diesen doch wahrscheinlich von Irenaeus selbst gestalteten Regula-Formulierungen weitergehende Schlüsse zu ziehen.

Drittens hat Irenaeus nach Mt. 1, 20 und Luk. 1, 35 oftmals davon gesprochen, daß der hl. Geist Christi Geburt aus der Jungfrau bewirkt habe; und auf Grund von Mt. 3, 16 Parall., bzw. Ps. 45, 8 (Hebr. 1, 9) hat er mehrfach darauf hingewiesen, daß Christus bei seiner Taufe vom Vater mit dem Geiste ausgerüstet (oder „gesalbt") sei. — Beide Vorstellungen entstammen alter, mit der Logoslehre noch nicht rechnender Überlieferung. Wo Irenaeus sie mit der Logoslehre in Verbindung bringt, kann der Eindruck entstehen, er gehe dabei von der Annahme einer vorzeitlichen Trias aus[1]. Aber, so gewiß es auch ist, daß Irenaeus bei einigen hier in Betracht kommenden Stellen an die triadische Taufformel gedacht hat[2],

1 3, 17, 4. II, 94: τοῦ πνεύματος οὖν κατελθόντος διὰ τὴν προωρισμένην οἰκονομίαν καὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μονογενοῦς, ὃς καὶ λόγος ἐστὶ τοῦ πατρός, ἐλθόντος τοῦ πληρώματος τοῦ χρόνου, σαρκωθέντος ἐν ἀνθρώπῳ . . ., ψευδεῖς ἀπεδείχθησαν αἱ διδασκαλίαι κτλ. Die Stelle ist, wie ihr Schluß, sowie das, was vorangeht und folgt, beweist, Eigengut des Irenaeus. Ähnlich sagt er in der Epideixis (c. 40, S. 22): „Dieser (nach dem Zusammenhange der präexistente „Sohn des Vaters von allem") ist nach Judaea gekommen (Weber: trat auf in Judaea), von Gott durch den heil. Geist gesät (Weber: von Gott entsproßt, durch den heil. Geist) und von der Jungfrau Maria geboren." — Zum Herabkommen des Geistes bei der Taufe vgl. 3, 9, 3. II, 32f., wo es schließlich heißt: spiritus ergo dei descendit in eum, * qui per prophetas promiserat uncturum se eum, 3, 17, 1. II, 92: in filium dei, filium hominis factum, descendit (spiritus sanctus); epid. 9, S. 6: „Deshalb ist der heil. Geist ausgiebig bei seinem Einwohnen und wird vom Propheten Jesaias (Jes. 11, 2) in sieben Weisen des Dienstes aufgezählt, welche sich auf den Sohn Gottes niederlassen, d. h. auf das Wort bei seinem Kommen als Mensch." Gedacht ist wohl auch in der letzten Stelle an die Taufe. Einen Ansatz zu dogmatischem Nachdenken (der freilich zu den vorigen Stellen nicht paßt) zeigt 3, 9, 3. II, 33: secundum id, quod verbum dei homo erat . . ., secundum hoc requiescebat spiritus dei super eum.

2 Vgl. 3, 18, 3. II, 97: unxit quidem pater, unctus est vero filius in spiritu qui est unctio.

* *Das hier fehlende eius hat der Vf. auch in seinem Handexemplare getilgt.*

so vorschnell wäre der Schluß, daß er in diesem Zusammenhange die Taufformel als Hinweis auf eine vorzeitliche Trias gedeutet oder selbst klar an eine solche vorzeitliche Trias gedacht habe. Auch bei denjenigen Stellen über die Jungfrauengeburt, deren Wortlaut diesen Schluß nicht verbietet, ist er dennoch wahrscheinlich unberechtigt. Irenaeus verbindet hier einfach, ebenso wie bei manchen Stellen über die Salbung mit dem Geiste, die alte Tradition, ohne das dogmatisch durchzudenken, mit der Vorstellung vom präexistenten Logos-Sohn[1]. Bei den Stellen über die Ausrüstung mit dem Geiste in der Taufe ist überdies der Schein, als sei in ihnen an eine vorzeitliche Trias gedacht, deshalb ein trügerischer, weil der Geist auch hier als Gabe Gottes, nicht aber als eine Gott, dem Vater, und dem Logos gleichartige Größe in Betracht kommt[2]. — Auch die Stellen über die Jungfrauengeburt und die Geistesmitteilung in der Taufe sind daher für die Frage nach der Stellung des Irenaeus zu der Annahme einer vorzeitlichen Trias ohne alle wirkliche Bedeutung.

Für diese Frage können daher neben den oben (S. 11ff.) genannten 9 nur diejenigen Stellen in Betracht kommen, in denen auf eine vorzeitliche Trias von „Gott (dem Vater), Sohn (oder Logos) und Geist“ in einer Weise hingewiesen wird, die diese Stellen der Einordnung in eine der eben behandelten drei auszuschaltenden Gruppen entzieht. Ich zähle in der Hoffnung, keine übersehen zu haben, 8 solcher Stellen auf und füge sie, ohne damit ein Urteil über ihr Verhältnis zu IQT vorwegnehmen zu wollen, den oben S. 11—28 abgedruckten 18 Stellen, weiter zählend, an. Die ersten 6 Nummern (19—24) sind solche, in denen, wie in Nr. 1 (oben S. 11; vgl. S. 30), Sohn und Geist als die „Hände“ Gottes bezeichnet werden.

19. 4, Prol. 4. II, 145: homo est autem temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem dei formatus est et

1 Das gilt auch von den S. 33, Anm. 2 zitierten Stellen. Die andern Stellen von der Jungfrauengeburt lassen entweder die Logosvorstellung außer acht, oder reden von der καθαρὰ γέννησις τοῦ λόγου, ohne des Geistes dabei zu gedenken.

2 Vgl. das „in spiritu“ 3, 18, 3. II, 97 (S. 33, Anm. 3) und epid. 47 S. 27: „das Salböl ist der Geist“.

per manus eius plasmatus est, hoc est per filium et spiritum sanctum, quibus et dixit Gen. 1, 26.

20. 4, 39, 2f. II, 299: fabricavit substantiam in te manus eius[1], liniet te ab intus et a foris auro puro et argento et in tantum ornabit te ut et ipse rex concupiscat speciem tuam (Ps. 45, 12) . . . facere enim proprium est benignitatis dei, fieri autem proprium est hominis naturae. si igitur tradideris ei, quod est tuum, id est fidem in eum et subiectionem, recipies eius artem et eris perfectum opus dei. si autem non credideris ei et fugeris manus eius, erit causa imperfectionis in te.

21. 5, 1, 3. II, 317: non enim effugit aliquando Adam manus dei, ad quas pater loquens dicit Gen. 1, 26, et propter hoc in fine non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri (Joh. 1, 13), sed ex placito patris manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem dei.

22. 5, 5, 1. II, 330f.[2]: δι' ὧν γὰρ χειρῶν ἐπλάσθησαν τὴν ἀρχήν, διὰ τούτων τὴν ἀνάληψιν καὶ μετάθεσιν ἐλάμβανον. εἰθισμέναι γὰρ ἦσαν ἐν τῷ Ἀδὰμ αἱ χεῖρες τοῦ θεοῦ ῥυθμίζειν καὶ κρατεῖν καὶ βαστάζειν τὸ ἴδιον πλάσμα καὶ φέρειν καὶ τιθέναι ὅπη αὐταὶ βούλονται.

23. 5, 6, 1. II, 333: glorificabitur autem deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. per manus enim patris, id est per filium et spiritum, fit homo secundum similitudinem dei.

24. 5, 28, 4. II, 403[3]: καὶ διὰ τοῦτο ἐν παντὶ τούτῳ τῷ χρόνῳ πλασθεὶς ἐν ἀρχῇ ὁ ἄνθρωπος διὰ τῶν χειρῶν τοῦ θεοῦ,

1 Daß hier von der „Hand" Gottes, aber in der zweiten Hälfte der Stelle von seinen „Händen" gesprochen wird, ist weder aus einer Textverderbnis hier oder dort, noch mit der Annahme zu erklären, es werde hier in einfach bildlicher Sprache geredet, gleichwie ja auch wir bald von Gottes leitender Hand, bald von seinen tragenden Händen sprechen. Die Hand Gottes in der ersten Hälfte der Stelle ist der Logos, durch den er alles schuf; aber auf den Geist, an den in der zweiten Hälfte bei den „Händen" Gottes mitgedacht ist, d. i. auf die „ordnende und schmückende" δύναμις Gottes, weist schon in der ersten Hälfte das „liniet" und „ornabit" hin (vgl. oben S. 14, Anm. 3).

2 Der Text ist oben nach Holl (TuU. 20, 2, Nr. 161, S. 6—10, S. 72) gegeben.

3 Griechisch erst seit TuU. 38, 3, S. 43, 1—6 bekannt.

τουτέστιν υἱοῦ καὶ πνεύματος, γίνεται κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ, τοῦ μὲν ἀχύρου ἀποσκευαζομένου, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀποστασία, τοῦ δὲ σίτου εἰς τὴν ἀποθήκην ἀναλαμβανομένου, ὅπερ ἐστὶν οἱ πρὸς θεὸν πίστει καρποφοροῦντες.

25. 1, 22, 1. I, 188f.: Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus deus omnipotens, qui omnia condidit per verbum suum et aptavit et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc, ut sint omnia, quemadmodum scriptura dicit: verbo enim domini coeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum (Ps. 33, 6) et iterum Joh. 1, 3. ex omnibus autem nihil subtractum est, sed omnia per ipsum (d. i. verbum) fecit pater . . . non per angelos neque per virtutes aliquas abscissas ab eius sententia; nihil enim indiget omnium deus, sed per verbum et spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans.

26. 2, 28, 2. I, 349f.; scripturae quidem perfectae sunt quippe a verbo dei et spiritu eius dictae; nos autem, secundum quod minores sumus et novissimi a verbo dei et spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus.

Von diesen Stellen[1] lehren gleich die beiden ersten (Nr. 19 und 20) ein Zwiefaches, das auch für die Beurteilung der vier andern Stellen, die gleichfalls von den „Händen" Gottes sprechen (Nr. 21. 24), von Wichtigkeit ist. Nr. 20 gehört zu dem Ganzen, das Bousset als „Traktat von der Freiheit des Willens" bezeichnet hat und von dem wir schon sahen, daß es jedenfalls in 4, 38, 3 (oben S. 24f. Nr. 16) und in 4, 39, 3f.

---

1 Da 4, 33, 15. II, 269 schon oben (S. 23) unter Nr. 15 zur Besprechung gekommen ist, so war diese Stelle hier nicht mit aufzuzählen. Die Deutung der Kundschafter, die Rahab beherbergte, auf die Trias (4, 20, 12. II, 224) steht gleichfalls in dem oben in Nr. 1c besprochenen großen Abschnitt, der zum Einflußbereich von IQT gehört, und brauchte deshalb hier nicht aufgeführt zu werden. Sie nimmt indessen in diesem Ganzen eine besondere Stelle ein. Doch davon hier zu sprechen, ist nicht zweckmäßig. Es wird später ein geeigneterer Ort sich finden. — Die Stellen 4, 38, 1. II, 293 (διὰ τοῦτο καὶ ὁ κύριος — κατασχεῖν δυνηθῶμεν) und 5, 1, 3. II, 316f. (quemadmodum ab initio — in spiritali omnes vivificemur) können im Sinne der Annahme einer vorzeitlichen Trias gedeutet werden; aber möglich ist auch, daß Logos und πνεῦμα in ihnen gleichgesetzt worden sind. Sie werden in anderem Zusammenhange zur Sprache kommen. Aus IQT stammen sie, wie sich da zeigen wird, beide nicht.

(oben S. 27, Nr. 17) den Einfluß von IQT zeigt und wahrscheinlich in weiterem Umfange von ihm abhängig ist (vgl. S. 28). Hier zeigt sich die Richtigkeit dieser letzteren Vermutung. Denn auf einen Einfluß von IQT weisen in Nr. 20 nicht nur die „Hände" Gottes hin; auch das „liniet et ornabit" neben dem fabricavit zeigt, wie schon oben (S. 35, Anm. 1) bemerkt wurde, deutlich einen Zusammenhang dieser Stelle mit IQT. In demselben Sinne kann es als beachtenswert bezeichnet werden, daß die „subiectio" und das „eris perfectum opus dei" in Nr. 20 an Nr. 16b und 16c (oben S. 25) erinnern. Nr. 20 gehört also, wie andre Stellen seiner Umgebung, in den Einflußbereich von IQT. Nr. 19 dagegen ist, weil aus dem Prolog des Irenaeus zum vierten Buche stammend, unzweifelhaft in vollem Umfange, wie der ganze Prolog, von Irenaeus selbst formuliert. Er wird dabei von IQT, das gerade im vierten Buche stark eingewirkt hat (vgl. oben S. 11ff. Nr. 1—4, 6 und 10—17), beeinflußt sein; aber er muß die Anregungen, die diese Quelle ihm gab, sich soweit wirklich angeeignet haben, daß er, auch ganz frei gestaltend, leicht behaltbare Gedanken, die aus ihr stammten, wiederzugeben vermochte. Hätte man aus Nr. 20 erschlossen, daß wahrscheinlich auch die Umgebung der Stelle von IQT beeinflußt sei, so hätte man nichts Falsches erschlossen; Nr. 19 aber lehrt, wie irreführend ein solcher Schluß auf die Umgebung sein kann. So wahrscheinlich es sein wird, daß Irenaeus überall da, wo er Logos und Geist als die „Hände" Gottes bezeichnet, einer Vorstellung Ausdruck gibt, die bei ihm durch IQT angeregt war, so ist doch allein aus dem Erscheinen dieser Vorstellung in einer Stelle des Irenaeus eine Einwirkung von IQT auf den Kontext dieser Stelle nicht zu erschließen.

Die Vorsicht, die dadurch geboten ist, verdient besondere Beachtung bei Nr. 22 und 23. Sicher ist bei Nr. 23, wie das „conforme suo puero adaptans" beweist, daß Irenaeus in dieser Nummer von andrer Hand Formuliertes aufgenommen hat. Denn wenn er auch unfraglich beim Zitieren von Mt. 12, 18[1] und Apg. 3, 13—26[2] die Bezeichnung Jesu als παῖς θεοῦ hat stehen lassen — der Übersetzer bietet „filius" —,

1 3, 11, 6. II, 44f. 2 3, 12, 3. 5. II, 55. 56. 58.

so ist doch bei ihm selbst das „suo puero“ (= τῷ ἑαυτοῦ παιδί), zwar kein gänzlich vereinzelter, aber dennoch ein auffälliger und gewiß nicht auf seinem Boden gewachsener Ausdruck[1]. Liegt hier aber fremder Einfluß vor, so ist — schon der „Hände“ Gottes wegen — mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß dies der von IQT war. Ja, es läßt sich dies durch eine, freilich nicht ganz einfache Erwägung fast zwingend beweisen. Es folgt nämlich dem „secundum imaginem dei“, mit dem Nr. 23 endet (oben S. 36), noch in demselben Satze ein — zunächst rätselhaftes — „sed non pars hominis“, und dann heißt es weiter: anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo (Prädikat!) autem nequaquam. Das „sed non pars hominis“ und das, was ihm folgt, ist nur verständlich als eine Abweisung derjenigen Auffassung der similitudo dei, die sie in der anima und dem spiritus, d. h. in dem αὐτεξούσιον εἶναι, fand. Irenaeus setzt ihr in den mit dem „sed non pars hominis“ beginnenden Ausführungen eine Anschauung entgegen, der die „imago dei“ in der Gestalt des Menschen („in plasmate“), die similitudo eben darin bestand, daß der Mensch den Geist Gottes, das πνεῦμα, in sich aufnehmen sollte[2]. Die abgewiesene Auffassung ist diejenige des „Traktats von der Willensfreiheit[3], in der der Einfluß von IQT bereits an mehreren Stellen nachgewiesen ist; eine dieser Stellen, von denen dies gilt (Nr. 20, oben S. 35), setzt die Freiheit des Willens voraus, und eine der beiden Stellen, die in ihr die similitudo dei finden, steht in einem Abschnitte des „Traktats“ (4, 38, 4), der durch seine Stellung — Nr. 16 (oben S. 24f.) geht unmittelbar voraus — und durch eine früher (S. 29) gelegentlich gemachte Beobachtung in enge Be-

---

1 Auch 3, 12, 7. II, 60 findet sich, da dem griechischen Katenenfragment mehr zu trauen ist als dem Übersetzer, vermutlich infolge liturgischen Einflusses (vgl. A. v. Harnack, „Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes“, SBA 1926, S. 212ff.), das παῖς θεοῦ : διὰ τοῦ αἵματος τοῦ παιδὸς αὐτοῦ (lat.: per sanguinem filii sui). — Harnack hat (a. a. O. 227, Nr. 31) diese Stelle, ebenso wie die oben behandelte (Nr. 23; 5, 6, 1. II, 333), übersehen.

2 5, 6, 1. II, 334.

3 4, 37, 4. II, 289: liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est deus, cuius ad similitudinem factus est; 4, 38, 4. II, 297: similes sibi, suae potestatis, homines fecit.

ziehung zu IQT gerückt ist. Man wird daher die mit dem „non pars hominis“ von Irenaeus abgewiesene Auffassung der „similitudo dei“ als die von IQT ansehen müssen. Daß sich damit der Umfang dessen, was in dem „Traktat über die Willensfreiheit“ als aus IQT stammend erkennbar ist, abermals erweitert — 4, 38, 4 darf nun mit Sicherheit so beurteilt werden —, ist mir hier nicht das Wichtigste. Wichtiger noch ist mir ein anderes. Wenn Irenaeus in 5, 6, 1 von dem „sed non pars hominis“ an der Anschauung der ihm vertrauten Quelle IQT eine andre entgegensetzt, so wird man annehmen müssen, daß er Nr. 23 mehr oder minder wörtlich aus IQT ausschrieb. Das „suo puero“ unterstützt diese Annahme. Was von dem „sed non pars hominis“ an auf Nr. 23 folgt, gehört ebenso sicher nicht in den Einflußbereich von IQT. Aber wie steht es mit dem, was vorhergeht? In dem Nr. 23 unmittelbar vorhergehenden Kapitel 5, 5, 1 hat Nr. 22 ihre Stelle. Bei dieser Nummer 22 aber sind es, ebenso wie Nr. 23, nicht nur die „Hände“ Gottes, die einen Einfluß von IQT verraten — das allein wiegt wenig (vgl. S. 37) —; auch terminologisch wird von hier an eine Stelle erinnert, deren Zusammenhang mit IQT bereits festgestellt ist: vgl. das ῥυθμίζειν τὸ ἴδιον πλάσμα mit dem διὰ τοιούτων τῶν ῥυθμῶν . . . ὁ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γίνεται τοῦ . . . θεοῦ in Nr. 16c (oben S. 25). Ist demnach der Einfluß von IQT im Anfange des der Nr. 23 unmittelbar vorhergehenden Kapitels unverkennbar, so liegt es nahe, anzunehmen, daß auch das, was zwischen Nr. 22 und 23 steht, zum Einflußbereich von IQT gehöre. Aber die Vorsicht, die Nr. 19 in bezug auf solche Annahmen zur Pflicht gemacht hat, läßt es geraten erscheinen, die Prüfung dieser Annahme zu vertagen, bis reicheres Urteilsmaterial zur Verfügung steht.

Bei Nr. 21 (5, 1, 3. II, 317) ist sogar über die Nummer selbst an dieser Stelle ein Urteil noch nicht möglich. Zwar spricht hier außer den „Händen“ Gottes auch das „non effugit Adam manus dei“ für einen Zusammenhang mit IQT; denn es erinnert an das „si autem fugeris manus dei“ in der sicher von IQT irgendwie beeinflußten Nr. 20 (vgl. oben S. 35). Aber zwingend ist weder dies (das non effugit) noch jenes (die manus dei). Wenn überhaupt ein Urteil über diese Stelle

möglich ist, so kann es doch nur in größerem Zusammenhange gewonnen werden[1].

Bei Nr. 24 (5, 28, 4. II, 403) wird man es zwar für sicher halten dürfen, daß IQT einwirkt. Denn das „ἐν παντὶ τούτῳ χρόνῳ“ verrät die noch in Nr. 16c (oben S. 25) in dem τοῦ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος hervortretende Vorstellung einer allmählichen Entwicklung der Menschheit zur Gottebenbildlichkeit, die, wie später sich zeigen wird, für IQT charakteristisch ist. Aber das Gewicht dieses Arguments ist hier noch nicht übersehbar; und über den Kontext dieser Nummer zu urteilen, ist hier noch keine Handhabe gegeben.

Wenden wir uns nun den wenigen Stellen zu, in denen, abgesehen von den behandelten „Hände“-Stellen, bei Irenaeus sonst noch von einer Trias schon in bezug auf die vorchristliche Zeit gesprochen wird (Nr. 25 und 26), so ist in bezug auf Nr. 25 (1, 22, 1. I, 188f.) im voraus zu bemerken, daß es hier um die regula sich handelt. Irenaeus wird die Stelle formuliert haben. Aber daß er dabei dennoch von IQT beeinflußt ist, macht die terminologische Verwandtschaft mit mehreren der Stellen, die zweifellos unter dem Einfluß von IQT stehen[2], sowie der Umstand wahrscheinlich, daß hier die Psalmstelle zitiert wird, die den Schriftbeweis für die Trias „Gott, sein Logos und seine Sophia“ abgeben konnte (Ps. 33, 6). Was vorangeht und was nachfolgt, ist offenbar Eigengut des Irenaeus.

Auch bei Nr. 26 (2, 28, 2. I, 349) weist der Kontext, der gleichfalls mit der regula sich beschäftigt, darauf hin, daß die Formulierung der Stelle auf Irenaeus zurückgeht; und man kann versucht sein, die Zurückführung der Inspiration der hl. Schrift auf Logos und Geist, die hier vorliegt, ähnlich zu

---

1 In unserm Zusammenhange ist ein Urteil vornehmlich deshalb unmöglich, weil das, was unmittelbar vorhergeht, Einflüsse einer andern Quelle zeigt und weil in dieser das „viventem et perfectum effecit hominem“ (5, 1, 3 II, 317) ebenso wie hier in Nr. 21 das „vivum perfecerunt hominem“, die jedenfalls im gegenwärtigen Stadium der Untersuchung unbeantwortbare Frage anregt, ob mit dem „homo“ der Mensch generell, oder der homo Christi gemeint ist.

2 Vgl. das fecit et adaptavit in Nr. 4 (oben S. 13), das „nec enim indigebat horum“ in Nr. 1 (S. 11), den Schluß von Nr. 10 (oben S. 18) und das τοῦ εἶναι πᾶσι παραίτιος in Nr. 16b (S. 25). Zwingend ist jedoch keine dieser Parallelen.

erklären, wie das bei Irenaeus mehrfach nachweisbare Alternieren beider bei der Verursachung der Weissagungen (vgl. oben S. 31). In eine ganz andre Richtung aber weist eine Stelle der Epideixis, die unmittelbar an die oben S. 15f. unter Nr. 8 abgedruckte Stelle sich anschließt und daher als wahrscheinlich von IQT beeinflußt gelten kann:

27. epid. c. 5, S. 4: Sagt doch auch Paulus, sein Apostel, passend (Eph. 4, 6; vgl. Gal. 4,6): Denn über allen (ἐπὶ πάντων) ist der Vater, mit allen (διὰ πάντων) aber das Wort, da durch ihn alles vom Vater geworden ist, in uns allen aber (ἐν πᾶσι) der Geist, der ausruft: „Abba, Vater" und den Menschen zur Ähnlichkeit Gottes rüstet (Weber: „gestaltet"). Der Geist zeigt nun das Wort an, und deswegen verkünden die Propheten den Sohn Gottes, das Wort aber gestaltet den Geist (Weber: „macht wehen den Geist"), und deshalb ist es selbst der Verkünder (Weber: „der Sprecher") der Propheten.

Auch hier erscheinen Logos und Geist als zusammenwirkend bei den Weissagungen der Propheten, also auch bei der Inspiration der scripturae. Aber niemand wird hier eine Verlegenheits-Addition oder dgl. annehmen können. Denn deutlich wird die Tätigkeit von Logos und Geist unterschieden. Der Geist ist offenbar als die den Propheten immanent werdende (das prophetische ἐνθουσιασθῆναι bedingende) Kraft Gottes gedacht, der Logos als seine gleichsam von außen wirkende Weisung gebende und die Prophetenrede gestaltende Tätigkeit. Diese Stelle erläutert Nr. 26 und zieht auch sie in den Einflußbereich von IQT herein[1].

---

1 Von hier aus könnte man die Möglichkeit gegeben erachten, auch die S. 33, Anm. 2 zitierten Stellen über die Jungfrauengeburt aus einer entsprechenden Auffassung der ἐνανθρώπησις zu erklären, d. h. anzunehmen, auch jene Stellen seien von IQT beeinflußt und nach dieser Quelle sei bei der ἐνανθρώπησις der Geist dem Sohne der Jungfrau immanent geworden, während der Logos gleichsam von außen auf ihn und durch ihn gewirkt habe. Aber die oben S. 34 gegebene Erklärung dieser beiden Stellen ist die einfachere, und formal weist bei ihnen nichts auf einen Zusammenhang mit IQT hin. — Noch näherliegend kann es erscheinen, die eben charakterisierte Auffassung der ἐνανθρώπησις (die mit derjenigen des Paul von Samosata sich deckt; vgl. PvS 248ff.) in Nr. 21 (oben S. 35) zu

5. Noch eine kleine Erweiterung des Rahmens, in dem eine Einwirkung von IQT anzunehmen ist, wird abermals durch die Beobachtung einer unbedeutenden Kleinigkeit ermöglicht. Eine Schriftstelle, ja die Schriftstelle, die als Schriftzeugnis für die in IQT betonte Beteiligung des Logos und des Geistes bei der Weltschöpfung zitiert wird, ist Ps. 33, 6. Die Epideixis bringt diese Stelle in einem Kapitel, das zweifellos von IQT beeinflußt ist (vgl. oben S. 15, Nr. 8). In adv. haer. ist sie nur zweimal zitiert: das eine Mal in der oben S. 36 unter Nr. 25 abgedruckten Stelle, die wahrscheinlich unter dem Einfluß von IQT steht (vgl. S. 40), das andere Mal in der hier folgenden Nummer.

28. 3, 8, 3. II, 29f.: ipse praecepit et creata sunt etc. (Ps. 33, 9). cui ergo praecepit? verbo scilicet, per quod, inquit, coeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum (Ps. 33, 6). quoniam autem ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit, ait iterum David Ps. 115, 3. altera autem sunt, quae constituta sunt ab eo, qui constituit, et quae facta sunt ab eo, qui fecit. ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt. quaecunque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere et subiecta sunt et indigent eius, qui se fecit.

Des Geistes, den IQT in diesem Zusammenhange gewiß genannt hätte, ist hier nicht gedacht. Unbearbeitet wirkt IQT hier also schwerlich ein, daß aber diese Stelle dennoch unter dem Einfluß von IQT steht, zeigt (neben ihrer Verwandtschaft mit Nr. 1, oben S. 11, die ich nicht betonen möchte) ihr gedanklicher und terminologischer Zusammenhang mit einer bisher noch nicht für IQT in Anspruch genommenen Stelle aus dem „Traktat über die Willensfreiheit“:

29. 4, 38, 1. II, 292: τῷ μὲν θεῷ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι καὶ ἀγενήτῳ ὑπάρχοντι ὡς πρὸς ἑαυτὸν πάντα δυνατά, τὰ δὲ

---

finden: Zumal dann, wenn man den fast unmittelbar dieser Nummer vorangehenden Satz mit heranzöge: verbum patris et spiritus dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem. Allein es wird sich später (vgl. S. 40, Anm. 1) ergeben, daß diese Deutung von Nr. 21 und dem, was ihr vorangeht, wahrscheinlich irrig ist.

γεγονότα καθ' ὃ μετέπειτα γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ αὐτὰ τοῦ πεποιηκότος. οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀγένητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγενημένα, καθ' ὃ δὲ μή ἐστιν ἀγένητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖται τοῦ τελείου· καθ' ὃ γὰρ νεώτερα, κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγήν. ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν[1].

Daß diese letztere Stelle zum Einflußbereich von IQT gehört, wird schon durch ihre Stellung in 4, 38 und durch ihre Zusammengehörigkeit mit Nr. 16 (oben S. 24f.) wahrscheinlich. Die enge terminologische Verwandtschaft ihrer ersten Hälfte mit Nr. 28 verstärkt diese Wahrscheinlichkeit; und für Nr. 28 wird dann neben der Anführung von Ps. 33, 6 diese ihre Verwandtschaft mit Nr. 29 ein zureichender Grund dafür, auch sie als durch IQT beeinflußt anzusehen.

6. Nach all diesen Ausführungen hat der Einflußbereich von IQT in adv. haereses — die Epideixis ist nur zur Erleichterung des Beweises herangezogen worden[2] — einen beträchtlichen Umfang[3]. Aber es muß noch einmal betont werden, daß mit dem Nachweise dieses Einflußbereichs noch nichts

---

1 Der Text ist nach Holl (TuU. 20, 2, S. 64f., Nr. 154, 2—14) gegeben.

2 Vgl. Nr. 8 und 9, S. 15f., und Nr. 27, S. 41.

3 Durch die Nummern 1—7, 10—20 (Nr. 21 ist ausgeschieden, vgl. S. 39f. und S. 41, Anm. 1), 22—26 und 28 und 29 sind für den Einflußbereich von IQT in Anspruch genommen: 1, 22, 1 (Nr. 25, S. 36); 2, 28, 2 (Nr. 26, S. 36); 2, 30, 9 (Nr. 7, S. 15); 3, 8, 3 (Nr. 28, S. 42); 3, 18, 7 (Nr. 29, S. 42f.) und — Einschübe anderer Art vorbehalten — der ganze Abschnitt 3, 18, 7—20, 4; 3, 24, 2 (Nr. 5, S. 13); eine Stelle im Prolog von Buch 4 (Nr. 14, S. 21); 4, 7, 4 (Nr. 6, S. 14); 4, 20, 1—7 (Nr. 10, S. 18f.); 1—4, S 11f.; Nr. 6, S. 14; Nr. 11—14, S. 19—21) und der ganze Boussetsche Traktat über die Prophetenweissagungen (4, 20, 8—21, 3; 25, 2 und 33, 10—14); 4, 33, 15 (Nr. 15, S. 23); 4, 38, 1 (Nr. 29, S. 42f.); 4, 38, 3 (Nr. 16, S. 24f.); 4, 39, 2f. (Nr. 20, S. 20); 4, 39, 3f. (Nr. 20, S. 20) und wie außerdem 4, 38, 4 (vgl. oben S 29 und 39), so mit Wahrscheinlichkeit noch mehr aus dem „Traktat über die Willensfreiheit“ (4, 37—39); 5, 5, 1 (Nr. 22, S. 35); 5, 6, 1 (Nr. 23, S. 35) und 5, 28, 4 (Nr. 24, S. 35f.).

festgestellt ist über die Art und die Stärke des Einflusses von IQT auf die einzelnen aufgeführten Stellen, geschweige denn auf die größeren Abschnitte 3, 18, 7—20, 4 sowie 4, 20, 1—21, 3 und 33, 10—15, und 4, 38f. (oder gar 4, 37—39). Ob mit Bruchstücken von IQT gerechnet werden darf, oder ob es nur um eine Einwirkung dieser Quelle auf Ausführungen des Irenaeus sich handelt, davon ist bisher ausdrücklich ebensowenig die Rede gewesen, wie von der Frage, welcher Art die Quelle IQT gewesen ist. Gelegentlich nur ist darauf hingewiesen, daß einzelne Stellen offenbar nur als durch IQT beeinflußte oder angeregte Formulierungen des Irenaeus angesehen werden können (vgl. über Nr. 3 oben S. 16, über Nr. 19 oben S. 37 und über Nr. 25 und 26 oben S. 40). Andererseits ergab sich ebenso gelegentlich (S. 37f.), daß Nr. 23 mehr oder minder wörtlich aus IQT entlehnt sein muß, IQT also als eine Schrift zu denken ist, die dem Irenaeus vorlag. Es wird auch niemand, der die enge terminologische Verwandtschaft vieler der abgedruckten Nummern (z. B. der Nummern 1, 2, 4, 10, 11—14, 16 und 29, 28 und 29) übersieht, des Eindrucks sich erwehren können, daß der mehr oder minder unbehauenen Bruchstücke von IQT mehr sind als Nr. 23. Aber Eindrücke derart sind eine unsichere Sache, ermöglichen jedenfalls keine Ausscheidung des Übernommenen. Dazu kommt, daß die Frage, inwieweit auch die Umgebung der für den Einflußbereich von IQT in Anspruch genommenen Stellen in diesen Einflußbereich hineingehört, in vielen Fällen noch gar nicht erörtert werden konnte. Weiter zu kommen in bezug auf all diese Fragen, ist nur möglich, wenn es gelingt, für die Erkenntnis der Quelle IQT weitere Hilfsmittel heranzuziehen, als sie der Untersuchung bisher zu Gebote standen.

§ 3. Die Quelle IQT ist die Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marcion.

1. Ein sehr bedeutsames Hilfsmittel für eine weitere Erkenntnis der Quelle IQT ist uns dadurch gegeben, daß ihr Verfasser nachgewiesen werden kann. IQT ist die verlorene

Schrift adv. Marcionem desselben Theophilus von Antiochien, dessen libri tres ad Autolycum uns erhalten sind[1].

Es fehlt dieser These nicht ganz die Anknüpfung an die ältere Forschung. Mehrfach schon ist unter Aufzählung von „Parallelen" die Vermutung ausgesprochen, daß Irenaeus die Bücher an den Autolykus gekannt und benutzt habe[2]. A. v. Harnack[3] hielt die Hälfte der bis dahin bekannten 8 Parallelen für unsicher[4], die vier andern ließ er gelten[5], aber eine Abhängigkeit des Irenaeus von den libri ad Autol. sah er im Jahre 1882 durch sie nicht bewiesen; er dachte vielmehr an eine Benutzung der vielleicht „schon zwischen 170 und 180 entstandenen" Schrift gegen Marcion durch Irenaeus. Er schrieb damals:

„Erinnern wir uns, daß Theophilus (nach Eusebius) gegen Marcion geschrieben hat, so erscheint die Annahme vielleicht erlaubt, daß diese Schrift, und nicht die Bücher ad Autolycum, es gewesen ist, welche dem Irenaeus vorlag — eine Annahme, die uns auch von der chronologischen Schwierigkeit befreit, daß Irenaeus um das Jahr 185 schon die Bücher ad Autol., die selbst nur um ein weniges früher geschrieben sein können, benutzt haben soll[6].

Aber noch neuerdings bezeichnete ein so behutsamer Forscher wie Karl Müller den Theophilus als einen Apologeten, „den Irenaeus nicht gekannt hat"[7]; und Harnack selbst hat

---

1 ed. J. C. Th. v. Otto, corpus apolog. VIII, 1861, S. 1—277. Vgl. Harnack, TuU. 1, 1 und 2, S. 282f. und Chron. I, 319f.

2 Otto machte in seinem index locorum, quibus alii scriptores usi sunt (S. 357) nur vier Stellen namhaft, die er als von Irenaeus benutzt ansah: 1. 1, 5, S. 18 bei nota 8 (Iren. 2, 6, 2. I, 264); 2. 2, 25, S. 125 bei nota 1 (Iren. 5, 23, 1. II, 387); 3. 2, 25, S. 126 bei nota 6 (Iren. 3, 23, 6. II, 128); 4. 2, 26, S. 128 bei nota 1 (Iren. 3, 23, 6. II, 128f.); aber in seinen Anmerkungen hob er vier weitere Parallelen hervor: 5. 2, 4, S. 54, nota 10 (Iren. fragm.: Stieren Nr. 34, Harvey Nr. 32. II, 496f.); 6. 2, 17, S. 106 bei nota 10 (Iren. 5, 33, 4. II, 419); 7. 2, 18, S. 108 bei nota 5 (Iren. 4, 20, 1. II, 213); 8. 2, 25, S. 124 bei nota 3 (Iren. 4, 38, 1. II. 292f.).

3 TuU. 1, 1 und 2, S. 292f.

4 S. 292, Anm. 478: Nr. 1, 7, 6 und 5 der in Anm. 2 genannten.

5 Er druckte sie S. 262f. in der (die Nummern der Anm. 2 verwendenden) Reihenfolge ab: 2, 8, 3, 4.

6 TuU. 1, 1 und 2, S. 294.

7 Kirchengesch. I², 1924, S. 219. Hugo Koch (vgl. oben S. 2, Anm. 1) hat demgegenüber wieder geltend gemacht (S. 204, Anm.), daß die in Anm. 2 unter Nr. 3, 4 und 8 aufgeführten Parallelen für

gleichzeitig zwar festgehalten, daß zwischen Theophilus ad Autolycum 2, 25f. und Irenaeus ein literarischer Zusammenhang bestehen müsse, doch meinte er „Sicheres läßt sich nicht ermitteln“[1]. Die Vermutung, daß Irenaeus die Schrift des Theophilus gegen Marcion benutzt habe, scheint er fallen gelassen zu haben.

Wir hier stehen einer Sachlage gegenüber, die für die bisherige Forschung noch gar nicht vorhanden war. Denn nicht um die Beurteilung einzelner — nirgends in nennenswertem Maße wörtlicher — Parallelen zwischen Irenaeus und Theophilus ad Autolycum handelt es sich zunächst, sondern darum, ob man einem gebieterisch sich aufdrängenden Hinweise auf Theophilus als den Verfasser der auf Irenaeus in nachweisbaren Stellen einflußreichen Quelle IQT Folge geben soll, oder ob man ihm ausweichen kann. Dieser gebieterische Hinweis wird uns durch das geboten, was uns zunächst (oben S. 11ff.) auf die Spur der Quelle IQT führte und was als das Auffälligste an ihr bezeichnet werden kann: durch ihre Vorstellung von der vorzeitlichen Trias „Gott, sein Logos und seine (mit dem hl. Geiste gleichgesetzte) σοφία“. Diese Trias ist in der uns erhaltenen christlichen Litteratur der ersten Jahrhunderte meines Wissens nachweisbar nur bei den drei Bischöfen von Antiochien nach Ignatius, von denen uns Schriften oder ausreichende Fragmente erhalten sind, d. i. bei Theophilus († zwischen 181 und 191), Paulus von Samosata (abgesetzt 272) und Eustathius (abgesetzt 330, † wohl nicht vor 350)[2], und außerdem gelegentlich bei Tertullian[3] und

eine Bekanntschaft des Irenaeus mit Theophilus (ad Autolycum) sprächen, ja er meint — zweifellos irrend, denn Irenaeus ist da von einer anderen Quelle abhängig —, daß Theophilus von Irenaeus auch in 5, 12, 1ff. benutzt sei.

1 Marcion², 1924, S. 318*, Anm. 3.

2 Bei allen dreien habe ich diese Trias 1924 in meinem PvS nachgewiesen (S. 218—236; 296—301; 303—309). Doch muß ich zu meinen damaligen Ausführungen bemerken, daß ich die Trinitätslehre dieser drei antiochenischen Bischöfe jetzt der metaphysisch-ökonomischen Trinitätslehre Tertullians nicht mehr so nahe rücken kann, als ich es damals getan habe.

3 Bei Tertullian verrät sich, wenn auch undeutlich, die Trias „Gott, sein Logos und seine Sophia“, soviel ich sehe, höchstens in drei Stellen: deus ... protulit sermonem habentem in se individuas

Hippolyt[1]. Paul v. Samosata und Eustathius, bei denen diese Trias — wohl zufälligerweise — nicht in runder Formulierung vorliegt, vielmehr uns darin sich offenbart, daß sie in dem geschichtlichen Christus bald den Logos, bald die (mit dem hl. Geiste gleichgesetzte) *σοφία* und gelegentlich auch *λόγος* und *σοφία* als wirkend oder wohnend denken, sind zweifellos von älterer antiochenischer Tradition abhängig. Da nun vor ihnen Theophilus diese Trias kennt, und — gleichviel, ob er sie schon als feste Kombination vorfand[2], oder sie als erster formulierte[3] — eine entsprechende Tradition in Antiochien hinter sich gelassen haben wird, so kommen jene beiden antiochenischen Bischöfe nach ihm, auch wenn sie ihn nicht gekannt haben sollten (was dessen Zurücktreten bei den späteren Antiochenern[4] gar wohl denkbar erscheinen läßt), als dem Theophilus gegenüber selbständige Vertreter der Trias, „Gott, sein Logos und seine Sophia" nicht in betracht. Hippolyt könnte, wie in anderem, so auch in seinem deutlich diese Trias bietenden Satze[5] von Irenaeus abhängig sein. Aber in dem Ganzen der Bücher von adv. haereses tritt diese Trias so zurück[6], daß diese Annahme viel gegen sich hat. Doch

---

suas, rationem et sophiam (adv. Prax. 6, CSEL Tertullian III ed. Kroymann 235, 8f.); quae sunt dei et quae in ipso, nisi spiritus, qui in ipso? sophia autem spiritus (adv. Hermog. 18. III, 145, 3ff.); sophia eadem dei sermo est, sensus sophiae (ib. 146, 4f.; der Text ist ganz unsicher und nicht wirklich verständlich).

1 Wenigstens an einer Stelle zeigt sich bei ihm die Trias „Gott, sein Logos und seine Sophia" in voller Deutlichkeit. In der Schrift c. Noët. 10, ed. Lagarde S. 51, 4ff. sagt er von Gott: διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν (vgl oben S. 15, Anm. 2).

2 So Karl Müller, Kirchengesch. I², 220.

3 Dies ist mir wahrscheinlicher, und, wenn Theophilus, wie Hieronymus berichtet (de vir. ill. 25), wirklich commentarios in proverbia Salomonis geschrieben hat, wird man es für sehr erklärlich halten dürfen.

4 Vgl. Harnack, TuU. 1, 1 und 2, S. 285, Anm. 453.

5 Vgl. oben Anm. 1.

6 Ich habe PvS 221 darauf hingewiesen, auch Karl Müller (a. a. O. 220) weiß, daß „auch Irenaeus diese Kombination hat". Aber Bonwetsch weist nur unter Berufung auf meinen PvS darauf hin (S. 66, Anm. 2), und in der bisherigen Dogmengeschichte hat das Vorhandensein dieser Trias bei Irenaeus gar keine Rolle gespielt.

hat schon Harnack[1] es wahrscheinlich gemacht, daß Hippolyt wie Tertullian bekannt waren mit der Schrift des Theophilus gegen Hermogenes, von der wir durch Eusebius hören[2]. Theophilus, der selbst in den πρὸς Αὐτόλυκον στοιχειώδη συγγράμματα[3], d. h. in seiner „die Elemente des Glaubens“ behandelnden apologetischen Schrift[4], nicht nur einmal, sondern mehrfach den Logos und die σοφία in engster Verbindung mit Gott nennt[5], wird in der Schrift gegen Hermogenes, z. B. bei der Besprechung der Schöpfung, erst recht Gelegenheit gehabt haben, von jener Trias zu reden. Es ist daher das nächstliegende, das gelegentliche Vorkommen der Trias „Gott, sein Logos und seine Sophia“ bei Tertullian und Hippolyt aus ihrer Bekanntschaft mit Theophilus herzuleiten. Dann ist dieser, von IQT abgesehen, vor Irenaeus der einzige, bei dem wir die Trias ὁ θεὸς καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ ἡ σοφία αὐτοῦ nachzuweisen vermögen. Und daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß er als der Verfasser von IQT anzusehen ist, wenn sich für die Identität des Verfassers von IQT mit ihm auch andre stichhaltige Gründe anführen lassen. Gründe für sie von

---

1 TuU. 1, 1 und 2, S. 294 ff.

2 Vgl. Harnack a. a. O. und Chron. I, 319 und 534 f.

3 So Euseb. h. e. 4, 24, ed. Schwartz I, 378, 23.

4 Hebr. 5, 12 verwertet er selbst ad Autol. 2, 25, S. 126, nota 4 Otto.

5 1, 7, S. 22: τίς ὁ ἰατρός; ὁ θεὸς ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα, τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν (Ps. 33, 6). — 1, 10, S. 78 f.: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων (vgl. zur Erklärung PvS 306). — ibid. S. 80: οὗτος (d. i. ὁ λόγος) ... κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι᾽ αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων. οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο. ἀλλὰ ἡ σοφία, ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα, ἡ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ (vgl. zur Erklärung PvS 307 f.). — 2, 15, S. 102: αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ· τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός, ἵνα ᾖ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. — 2, 18, S. 108: ἔτι μὴν καὶ ⟨οὐχ?⟩ ὡς βοηθείας χρῄζων ὁ θεὸς εὑρίσκεται λέγων· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κτλ Gen. 1, 26: οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκεν »ποιήσωμεν« ἀλλ᾽ ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ.

dreierlei Art lassen in der Tat sich geltend machen: dogmengeschichtliche, auf literarische „Parallelen" sich stützende und sonstige formale Gründe. Ich beginne mit der Besprechung der ersteren, weil zunächst eine dogmengeschichtliche Beobachtung — der Nachweis der Trias „Gott, sein Logos und seine Sophia" bei IQT und Theophilus — es war, wodurch wir auf Theophilus hingewiesen wurden. Doch ist eine Vorbemerkung nötig. Den Nachweis dogmengeschichtlicher Zusammengehörigkeit von IQT und Theophilus kann auf den ersten Blick der Umstand unmöglich zu machen scheinen, daß IQT nach den Untersuchungen des vorigen Paragraphen noch keine abgrenzbare Größe geworden ist. Höchstens eine mehr oder minder wörtliche Entlehnung aus IQT ist bisher nachgewiesen (vgl. oben S. 40 über Nr. 23). Allein eben hier wird deutlich, daß die Beziehungen zwischen IQT und Theophilus zu einem Hilfsmittel weiterer Erkenntnis von IQT werden. Denn soweit zwischen Irenaeusstellen, die dem Einflußbereich von IQT angehören, und Theophilus eine Gedankenverwandtschaft offenbar wird, die mehr ist als eine Übereinstimmung in bezug auf Allgemeinchristliches, soweit ergibt sich aus solcher Gedankenverwandtschaft ein Zweifaches: erstens, daß Theophilus in der Tat der Verfasser von IQT ist, und zweitens, daß die mit der seinigen übereinstimmenden Ausführungen, die bei Irenaeus innerhalb des Einflußbereichs von IQT nachweisbar sind, auf IQT zurückgeführt werden dürfen. Ja, noch ein drittes kann gelegentlich aus dem Nachweis einer beachtenswerten Gedankenverwandtschaft zwischen Theophilus und Irenaeus herausspringen: Eine Erweiterung des Einflußbereichs IQT im Irenaeus-Text über das hinaus, was in § 2 festgestellt ist. — Nach den dogmengeschichtlichen Gründen für die Identität des Verfassers von IQT mit Theophilus (s. Nr. 2 und 3) sollen die auf die litterarischen „Parallelen" zwischen Irenaeus und Theophilus ad Autolycum (s. Nr. 4) sich stützenden, sodann (in Nr. 5) sonstige formale Gründe für diese Identität besprochen werden. Danach erst (in Nr. 6) wird zu zeigen sein, daß IQT als der κατὰ Μαρκίωνος λόγος des Theophilus anzusehen ist, der in der Zeit des Eusebius[1] (und Hiero-

---

1 h. e. 4, 24, S. 380, 11 ff.

nymus[1]) noch vorhanden war und, wenn Hieronymus diese Nachricht richtiger eigener oder fremder Erkenntnis verdankt, in der Zeit Mark Aurels (161—180) verfaßt worden ist[2].

2a. Die Übereinstimmung von IQT und Theophilus in der Formel „Gott, sein Logos und seine Sophia" wird zu einem sicheren Zeugnis für die Abfassung von IQT durch Theophilus deshalb, weil sich zeigen läßt, daß die durch diese Formel kurz ausgedrückte Trinitätslehre bei IQT und Theophilus die engste Verwandtschaft aufweist. — Gemeinsam ist beiden, dem Theophilus und der Quelle IQT, zunächst die streng monotheistische Färbung ihrer trinitarischen Gedanken. Es will in der Hinsicht freilich nicht viel sagen, daß beide den Monotheismus, die μοναρχία Gottes, wie Theophilus sagt[3], das εἷς θεός, stark betonen[4]. Denn das allgemein christliche εἷς θεός findet sich auch bei solchen altchristlichen Theologen, deren Trinitätslehre eine pluralistische Färbung hat. Aber die Übereinstimmung geht hier weiter. Wenn Theophilus von dem Logos und der Weisheit Gottes gelegentlich so redet, daß Logos und Weisheit mehr als Eigenschaften oder Tätigkeitsarten Gottes erscheinen, denn als irgendwie unterscheidbar von ihm[5], und wenn er sagt, Gott habe die Welt διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ geschaffen[6], so hat das bei IQT[7] seine ge-

1 Das „qui usque hodie exstat" des Hieronymus (de vir. ill. 25) stammt aus Eusebius, ist also für die Zeit des Hieronymus nicht sicher beweisend.

2 Was Hieronymus (a. a. O.) sagt: „Theophilus ... sub Marco Antonino Vero librum contra Marcionem composuit", braucht nicht mehr zu sein als ein Rückschluß aus dem, was Hieronymus über die Bischofszeit des Theophilus wußte, kann aber auch eine ihm irgendwie vermittelte Kenntnis von Richtigem sein.

3 ad Aut. 2, 4, S. 54C; 2, 35, S. 160A; 3, 7, S. 204B.

4 ad Aut. a. O. und 2, 34, S. 158C (εἷς ἔστιν θεός); 3, 9, S. 212D; Iren. 4, 20, 4, oben S. 13, Nr. 4: unus igitur deus, qui verbo et sapientia fecit ... omnia; 2, 30, 9, oben S. 15, Nr. 7; 3, 24, 2, oben S. 13, Nr. 5.

5 Eine Belegstelle genügt, weil sie die Sache besonders deutlich zeigt.

6 1, 7, S. 22, oben S. 48, Anm. 5.

7 Ich bezeichne in diesem und dem folgenden Paragraphen mit IQT der Kürze halber die bei Irenaeus im Einflußbereich der Quelle IQT sich findenden Stellen, die herangezogen werden, will aber damit nicht sagen, daß auch ihr Wortlaut auf IQT zurück-

nauesten Parallelen. Denn auch hier findet sich nicht nur wörtlich das deus . . . verbo et sapientia fecit . . . omnia[1], auch hier ist die Zugehörigkeit von Logos und Sophia zu Gott vielfach deutlicher erkennbar, als irgend welche — der spätere Ausdruck möge gestattet sein — hypostatische Verschiedenheit der beiden vom „Vater" oder von „Gott"[2], und ganz ausdrücklich heißt es hier von Gott: fecit ea per semetipsum, hoc est per verbum et per sapientiam suam[3] und: ipse a semetipso substantiam creaturarum (als Vater) et exemplum factorum (als Logos) et figuram in mundo ornamentorum (als Weisheit) accipiens[4]. Logos und Sophia sind bei Theophilus und in IQT eingerechnet in den Begriff des ἀγέννητος θεός[5]. Daß Logos und Geist als die „Hände" Gottes bezeichnet (IQT), bzw. (Theophilus) gedacht werden[6], und daß Gen. 1, 26 als ihnen gesagt gilt[7], ist nicht pluralistisch zu deuten; denn wer seine Hände oder „seine Vernunft und seine Weisheit" zu einem Tun auffordert, regt sich selbst zu diesem Tun an. Es folgt ja auch dem Hinweise auf die „Hände" Gottes in der oben S. 11 unter Nr. 1 abgedruckten Stelle von IQT der bereits zitierte Partizipialsatz: ipse a semetipso . . . accipiens. Ebenso

---

geht. Der Wortlaut der Quelle IQT verrät sich durch eine Parallele bei Theophilus nur soweit, als er die vom Gedankengehalt unabtrennbare Form desselben ist.

1 4, 20, 4, oben S. 50, Anm. 4.

2 Vgl. namentlich 2, 30, 9, oben S. 15, Nr. 7.

3 a. a. O. (S. 15, Nr. 7).

4 4, 20, 1. oben S. 11, Nr. 1 (vgl. oben S. 14, Anm. 3).

5 Theoph. 2, 15, S. 100f.: πάντοτε ὁ θεὸς τέλειος διαμένει πλήρης ὢν πάσης δυνάμεως καὶ συνέσεως καὶ σοφίας καὶ ἀθανασίας (vgl. 1, 3, S. 10); 1, 4, S. 12: ἄναρχος δέ ἐστιν, ὅτι ἀγένητός ἐστιν; 2, 4, S. 54: θεὸς ἀγένητος. — Iren. 4, 38, 3, oben S. 25, Nr. 16c.

6 Vgl. für IQT oben S. 11, Nr. 1, und S. 35f., Nr. 20ff. Bei Theophilus findet sich der Gedanke nirgends so ausdrücklich ausgesprochen, aber er verrät sich darin, daß in demselben Kapitel, in dem der Mensch im Unterschied von allen andern Kreaturen als ein ἰδίων — so las (statt ἀΐδιον) m. E. mit Recht schon Konrad Gesner, 1546 — ἔργον χειρῶν ἄξιον gerühmt wird, drei Zeilen später gesagt wird, Gott habe das Wort „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κτλ" (Gen. 1, 26) an seinen Logos und seine Sophia gerichtet (2, 18, S. 108; vgl. auch 2, 35, S. 160: οὗ (d. i. θεοῦ) αἱ χεῖρες κατέδειξαν πᾶσαν τὴν στρατιὰν τοῦ οὐρανοῦ).

7 Iren. 4, 20, 1, oben S. 11, Nr. 1; Theoph. 2, 18, S. 108, oben S. 48, Anm. 5 a. E.

wenig pluralistisch ist bei Theophilus die typologische Ausdeutung der drei ersten Schöpfungstage auf die τριὰς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ[1]. Denn der Typus hat seinen tiefsten Sinn darin, daß die τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι noch zeitlose (nach Menschenart nicht scheidbare) „Tage" sind, weil erst mit dem vierten Tage die Sonne und der Mond da waren εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς γεγονότα[2]: der Typen sind in gewisser Weise drei, aber Gott mit seinem Logos und seiner σοφία ist der eine vorzeitliche ἀγένητος θεός, der allen γενητά gegenüber steht[3].

2b. Auch die Einzelaussagen über den „Vater", den Logos und die σοφία sind in weitem Maße bei Theophilus und in IQT die gleichen — in bezug auf den Vater gilt von beiden, was Vigilius von Thapsus über die Vorstellung des Sabellius vom Vater-Sein Gottes bemerkt hat: pater non quia genuit, sed quia condidit[4]. Theophilus sagt von Gott: πατέρα ἐὰν εἴπω, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω[5] und πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ ὅλων[6]. Als Beweis seiner Allmacht (τὸ μέγεθος αὐτοῦ, θεοῦ τὸ δυνατόν, θεοῦ ἡ δύναμις)[7] führt er besonders gern das an, daß er τὰ πάντα ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι[8]. Auch nach IQT hat Gott (als Vater) a semetipso substantiam creaturarum[9], und auch hier heißt Gott der πρῶτος τῶν ἁπάντων καὶ

---

1 2, 15, S. 102 (oben S. 48, Anm. 5). Der Typus Gottes, des Vaters, ist der erste Tag offenbar deshalb, weil das Licht, von dem beim ersten Tage berichtet wird, das Licht ist, das vor dieser Welt da ist (2, 13, S. 96, vgl. nota 19); das στερέωμα des zweiten Schöpfungstages wird den Anlaß dazu gegeben haben, ihn als Typus des Logos zu denken, denn τῷ λόγῳ αὐτοῦ (d. i. θεοῦ) ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοί (Ps. 33, 6, zitiert Theoph. 1, 7, S. 22; vgl. 2, 13, S. 96B); und das Wasser des dritten Tages scheint der Grund dafür gewesen zu sein, daß Theophilus ihn als Typus des Geistes ansieht (vgl. Gen. 1,2 und Theoph. 2, 13, S. 94C).

2 Theoph. 1, 4, S. 14 mit nota 10.

3 Theoph. 1, 4, S. 56CD; Iren. 3, 8, 3 und 4, 38, 1 (oben S. 42f., Nr. 28 und 29).

4 dial. c. Arianos, Sabellianos et Photinianos 3, 2, MSL 62, 250.

5 1, 3, S. 12. 6 1, 4, S. 14.

7 1, 4, S. 16; 2, 13, S. 92; 2, 4, S. 56. 8 1, 4, S. 16, vgl. nota 12.

9 4, 20, 1 (oben S. 11, Nr. 1 und S. 51 bei Anm. 4). Gott heißt hier der Vater oft in seinem Verhältnis zum geschichtlichen und erhöhten Christus (von dem Theophilus — wir werden sehen weshalb — nie

τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος[1]. Das δυνατὸν εἶναι Gottes, als des ἀγένητος, wird auch hier betont[2], ja, auch hier hört man: περὶ τὸν θεὸν δύναμις . . . δείκνυται . . . ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα ἑκουσίως κτίζειν τε καὶ ποιεῖν[3]. Den Gedanken, daß Gott δόξῃ ἀχώρητος und μεγέθει ἀκατάληπτος ist[4], bringen Theophilus und IQT gleich überzeugt und überzeugend zum Ausdruck[5].

Der Logos erscheint zwar bei Theophilus in einer Stelle, die ihn auch ganz in Justins Art als das von dem πατὴρ τῶν ὅλων zu unterscheidende Subjekt der alttestamentlichen Theophanieen ausgibt[6], und ebenso in nicht wenigen zweifellos zum Einflußbereich von IQT gehörigen Stellen[7] in schlechter Harmonie[8] mit dem trinitarischen Monotheismus, den sie sonst vertreten, als der „Sohn“ neben dem „Vater“. Aber in diesem Falle wäre es vorschnell, daraus zu schließen, daß dies für die Logoslehre der Quelle IQT und des Theophilus charakteristisch sei. Denn die angegebene Stelle in der Schrift ad Autolycum steht dort ganz vereinzelt, und bei den Irenaeus-

---

redet), oft aber auch als der eine Gott, der die Welt geschaffen hat (vgl. oben S. 11, Nr. 1 und S. 36, Nr. 25).

1 4, 38, 3 (oben S. 25, Nr. 16b).

2 4, 38, 3 (oben S. 24, Nr. 16a) und das, was vorhergeht: ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ (Holl S. 65) (vgl. 3, 8, 3 oben S. 42, Nr. 28).

3 a. a. O. (oben S. 24, N. 16a). Daß die Formel, Gott habe „ἐξ οὐκ ὄντων“ geschaffen, in IQT m. W. nicht vorkommt, besagt demgegenüber um so weniger, je zweifelloser es dabei um etwas Allgemeinchristliches sich handelt. Eine sachlich, wenn auch nicht wörtlich, genaue Parallele zu den Ausführungen des Theophilus über die Schöpfung aus nichts im Gegensatz zu menschlicher Bearbeitung eines Stoffes (2, 4, S. 56) findet sich, ebenso wie das ἐξ οὐκ ὄντων (de nihilo) bei Irenaeus (2, 10, 4. I, 274) außerhalb des Einflußbereichs von IQT.

4 Theoph. 1, 3, S. 10.

5 Theoph. a. a. O. und 1, 5, S. 16; Iren. 3, 24, 2 (oben S. 13, Nr. 5), 4, 20, 1 (oben S. 18f., Nr. 10), 4, 20, 4 (oben S. 13, N. 4).

6 2, 22, S. 118.

7 z. B. 4, 20, 1 und 3 (oben S. 11ff., Nr. 1 und 3; 4, 7, 4 (oben S. 14, Nr. 6).

8 Die Bezeichnung des Logos nur als „Sohn“ ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθεν (Marcell, fragm. 36, ed. Klostermann S. 190, 33); vgl. fragm. 63, S. 196, 29f.: δύο ὑποστάσεις πατρός τε καὶ υἱοῦ, ἔφησεν (Ἀστέριος) εἶναι, οὕτω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ χωρίζων τοῦ πατρός, ὡς καὶ υἱὸν ἀνθρώπου χωρίσειεν ἄν τις τοῦ κατὰ φύσιν πατρός.

Stellen aus dem Einflußbereich von IQT, die den Begriff des Logos-Sohnes bieten, ist zu fragen, ob die oppositionellen Zusätze bei Erwähnung des Logos „qui est filius" oder „id est filius" auf die Quelle, oder auf Irenaeus zurückgehen. Erst viel weiter unten (§ 24) kann diese Frage erörtert werden. — Das ist indessen sicher, daß Theophilus und die Quelle IQT den Logos als ein γέννημα Gottes angesehen haben. In einer schlechterdings unanfechtbaren Stelle sagt Theophilus: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων[1], und bei Irenaeus geht in 4, 7, 4 (oben S. 14 Nr. 6) die Bezeichnung des Logos als „progenies" (γέννημα) Gottes aller Wahrscheinlichkeit nach[2] auf die Quelle IQT selbst zurück. Aber auch die σοφία ist für Theophilus wie für IQT ein γέννημα Gottes[3]; γεννᾶν ist im Griechischen ein weiterer Begriff, als unser „zeugen", und ein γέννημα ist, wie hier auch bei dem Geiste sich zeigt, des γεννηθῆναι wegen noch kein υἱός[4]. Theophilus dachte das γεννηθῆναι des Logos unter Verwendung der Begriffe „λόγος ἐνδιάθετος" und „λόγος προφορικός" sich so, daß der Logos ewig in Gott gewesen, aber πρὸ τῶν ὅλων von ihm ausgegangen sei: ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος . . . ἐκ θεοῦ πεφυκώς[5]. In IQT hat das „ἐν

1 ad Autol. 1, 10, S. 78f.; vgl. oben S. 48, Anm. 5.

2 Vgl. oben S. 14, Anm. 3.

3 Theoph. 1, 3, S. 10: σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ (d. i. θεοῦ) λέγω (vgl. das „μετὰ τῆς σοφίας αὐτοῦ" in der oben bei Anm. 1 zitierten Stelle und dazu PvS S. 306). Bei Irenaeus wird in 4, 20, 3 (oben S. 12f., Nr. 3) das πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με (Prov. 8, 25) auf die sapientia bezogen, und man wird annehmen müssen — denn diese Proverbienstelle erklärt die Bezeichnung des Geistes als σοφία —, daß Nr. 3 hierin der Quelle IQT folgt.

4 Vgl. PvS S. 208f. Auch Paul v. Samosata hat ein γεννηθῆναι des Logos angenommen, den Sohnesbegriff für den präexistenten aber abgelehnt, und Marcell hat ebenso gedacht (a. a. O.).

5 2, 22, S. 120; vgl. oben bei Anm. 1, daß hier an ersterer Stelle der Logos auch als θεός bezeichnet wird (θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς) läßt sich nicht als Zeugnis gegen die These verwenden, daß Theophilus einen trinitarischen Monotheismus vertrete. Denn hier ist ein Schriftwort (Joh. 1, 1) verwendet, über dessen Erklärung durch Theophilus wir nur unvollkommen (vgl. was oben folgt) unterrichtet sind. Überdies kann sich niemand wundern, wenn in diesen Anfängen der trinitarischen Spekulation Unstimmigkeiten bemerkbar

πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεός" keine wörtliche Parallele, aber sachlich ist es mit der Vorstellung gegeben, daß der Logos die progenies Gottes und das exemplum factorum sei[1]; und keinesfalls darf das „adest ei (d. i. deo) semper verbum et sapientia"[2] in IQT dagegen ins Feld geführt werden; auch Theophilus bezeichnet — sei es im Hinblick auf die Weltzeit, sei es unter Rücksicht auf das ewige Sein des Logos in Gott — den Logos als ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ (d. i. θεῷ)[3]. Im Einflußbereich von IQT bei Irenaeus ist freilich das Begriffspaar λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός nicht nachweisbar — vielleicht deshalb nicht, weil Irenaeus diese von den Gnostikern in ihrer Weise verwendete Vorstellung[4] von der Logoslehre ferngehalten wissen wollte[5]. Aber daß auch IQT diese Vorstellung — sicher wenigstens ihren sachlichen Inhalt — hatte, tritt dennoch bei Irenaeus deutlich hervor. Denn unmittelbar vor der oben S. 42 unter Nr. 28 abgedruckten Stelle heißt es in bezug auf Joh. 1, 1: cum dixisset (Joannes) de verbo dei, quoniam erat in patre, adiecit „omnia per eum facta sunt"[6]. Daß auch dies, ebenso wie mindestens der wesentliche Gedankengehalt von Nr. 28, ja wörtlicher als es vielleicht bei Nr. 28 der Fall ist, aus IQT stammt, ist beweisbar. Denn diese eigenartige Erklärung des „ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" hat seine genaue Parallele bei Theophilus: Ἰωάννης λέγει „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" δεικνὺς ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος. ἔπειτα λέγει „καὶ θεὸς ἦν ὁ

---

sind. Sie zeigen sich auch sonst; z. B. wenn Theophilus, der sonst deutlich Logos und Sophia (=πνεῦμα) neben Gott nennt (vgl. oben S. 88, Anm. 5), von dem Logos sagt: οὗτος οὖν, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας (1, 10, S. 80). Man kann dies im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit von Logos und σοφία (vgl. S. 54 bei Anm. 1) bis zu einem gewissen Grade verrechnen (vgl. PvS S. 305); aber daß für unsere Begriffe von systematischer Klarheit ein störender Rest bleibt, ist hier, wie in bezug auf das Sein des Logos neben Gott, unleugbar. Nichtsdestoweniger darf man, ja muß man die Gedanken der Alten, die klarere Linien ziehen, hervorheben.

1 Vgl. oben S. 14, Anm. 3.
2 4, 20, 1 (oben S. 11, Nr. 1).
3 2, 10, S. 80. 4 2, 12, 6. I, 278; 2, 13, 2. I, 281.
5 2, 13, 8. I, 285. 6 3, 8, 3. II, 29.

λόγος, πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο"[1]. — Was den Inhalt der Logos-Vorstellung bei Theophilus und in IQT anlangt, so fehlt ihm zwar bei beiden die philosophische („apologetische") Färbung nicht ganz. Beweis dafür ist noch nicht der natürlich bei beiden sich findende Gedanke, daß πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο (Joh. 1, 3); darauf aber sei hingewiesen, daß die Aussage bei Theophilus[2], der Logos sei Gottes νοῦς und φρόνησις und der πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15), denselben Gedanken anzudeuten scheint, der oben (S. 14, Anm. 3) in dem „progenies sua" und dem „exemplum factorum" von IQT gefunden ist[3]. Aber nicht wenig weist in andere Richtung. Für Theophilus ist der Logos die διάταξις[4] oder die φωνή[5] Gottes: ὁπόταν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, πέμπει αὐτὸν εἴς τινα τόπον .... καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται πεμπόμενος ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὑρίσκεται[6], und auch in IQT kann „ὁ λόγος" zumeist nur durch „Wort" übersetzt werden, ja bei dem „obedire verbo

---

1 Theoph. 2, 22, S. 120. Derselbe Gedanke ist bei Irenaeus 4, 14, 1. II, 184 ausgesprochen: non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat verbum patrem suum, manens in eo. Da nun in diesem Abschnitt auch anderes an Ausführungen in Stellen erinnert, die dem Einflußbereich von IQT angehören, so wird später zu untersuchen sein, ob auch 4, 14, 1 (und eventuell auch seine Umgebung) aus IQT herzuleiten ist.

2 2, 22, S. 118 B.

3 Die vielgequälte Stelle: εἰ λόγον εἴπω (scil. τὸν θεόν), ἀρχὴν αὐτοῦ (d. i. Gottes) λέγω (1, 3, S. 10; vgl. nota 4) habe ich oben beiseite gelassen, weil sie nicht eindeutig ist. Aber sie scheint mir gleichfalls Ähnliches auszusagen. Denn das „ἀρχὴν αὐτοῦ" wird nach Prov. 8, 22 (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ) zu deuten sein; die γέννησις des Logos und der σοφία fiel ja zusammen (oben S. 1 bei Anm. 1), und sowohl dies „ἀρχὴν αὐτοῦ" wie das „οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει (d. i. „weil er das principium, der Anfang, ist) καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι᾽ αὐτοῦ δεδημιουργημένων" (2, 10, S. 80) und der Parallelismus von „ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκε τὸν οὐρανὸν κτλ᾽" und des „ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν κτλ (ib. S. 82) erklärt sich, wenn der Logos als Gottes νοῦς auch der κόσμος νοητός ist (vgl. Tertullian adv. Prax. 5. III, 233, 10 ff.).

4 2, 13, S. 96. 5 2, 22, S. 118.

6 2, 22 fin., S. 120. Hier nicht mehr zu finden als die apologetische Auffassung der alttestamentlichen Theophanien, scheint mir trotz des Anfangs desselben Kapitels wegen der Eigenart dieser Stelle (vgl. S. 53 bei Anm. 6) unberechtigt.

patris“ oder dem „sequi verbum eius“[1] ist nicht selten schwer zu sagen, ob an eine Weisung Gottes (bzw. deren Gesamtheit), oder an „den Logos“ gedacht ist.

Den Übergang zu dem, was bei Theophilus und in IQT über den Geist zu sagen ist, mag der Hinweis darauf machen, daß wie in IQT (vgl. oben S 40f. über Nr. 26 und 27), so auch bei Theophilus die Einwirkung von Logos und Sophia auf die Propheten in gewisser Weise unterschieden wird. Es scheint zwar auf den ersten Blick so, als wechsele Theophilus einfach ab im Gebrauch dieser Begriffe. Doch sieht man genauer zu, so zeigt sich eine Verschiedenheit der Färbung bei diesen wechselnden Aussagen: der Logos κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι᾽ αὐτῶν ἐλάλει[2], ὡς δι᾽ ὀργάνου[3], den Geist aber „faßten“ die Propheten (χωρήσαντες), indem sie seine Träger wurden (πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου): sie redeten durch ihn[4]. Der Geist ist, wie in IQT (vgl. S. 41), die der Welt immanente und den πνευματοφόροις im besondern immanent werdende Kraft Gottes, der Logos sein wirksames Reden. Und, wie Gott selbst es ist, der durch uns in dem Logos wirkt, so erscheinen auch die πνευματοφόροι τοῦ ἁγίου πνεύματος als ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες[5]. — Hinsichtlich der Aussagen über den Geist allein muß zwar festgestellt werden, daß die in IQT[6] stark betonte ordnende, „schmückende“ Tätigkeit des Geistes bei Theophilus nicht ebenso deutlich hervortritt. Doch kann darauf hingewiesen werden, daß bei ihm der dritte Schöpfungstag, der das Überfluten des Wassers ordnete, der „Typus“ des Geistes ist[7], und daß auf die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ die zweckmäßige Einrichtung der Natur und die παμποίκιλος κίνησις der Sterne zurückgeführt[8] wird. Theophilus bezieht auch auf die σοφία (den Geist), sie zusammennehmend mit dem zugleich mit ihr[9] von Gott ausgegangenen Logos, Prov. 8, 29: ἤμην παρ᾽ αὐτῷ ἁρμόζουσα[10] und

1 z. B. 4, 33, 10. 15. II, 264. 269; 4, 21. 3. II, 228. Doch findet sich Entsprechendes auch im Eigengut des Irenaeus.

2 2, 10, S. 80. 3 ib. S. 82. 4 2, 9, S. 76; vgl. 3, 17, S. 230 B.

5 Theoph. 2, 9, S. 76; vgl. in IQT (Iren. 4, 20, 5, oben S. 19f., Nr. 11): visus quidem (deus) tunc per spiritum.

6 Vgl. oben S. 14, Anm. 3 und S. 15, Anm. 2.

7 2, 15, S. 102; vgl. oben S. 48.

8 2, 16, S. 104; 1, 6, S. 20. 9 Vgl. S. 54 bei Anm. 1. 10 2, 10, S. 80.

vermißt bei der ὕλη Hesiods einen μετασκευάζων καὶ μεταῤῥυθμίζων, eine Kraft, die das Chaos μετεσχημάτιζεν καὶ ἐκόσμει[1]. Umgekehrt wird die gleichzeitige γέννησις von Logos und σοφία von IQT nicht so ausdrücklich gelehrt, wie von Theophilus. Daß aber IQT nicht anders dachte, machen dort die von Logos und Sophia gebrauchten auffälligen Singulare, so von „adest ei (deo) semper" und „ministrat ei ad omnia" wahrscheinlich[2]. — Die Einzelaussagen über Vater, Sohn und Geist zeigen also ebenso, wie die allgemeinen trinitarischen Gedanken, bei Theophilus und in IQT eine so große Ähnlichkeit, daß die Herleitung der Quelle IQT von Theophilus durch sie nur empfohlen werden kann.

3a. Nicht minder deutlich zeigt sich eine Gleichheit des Denkens bei dem, was Theophilus und IQT über den Urstand, den Sündenfall, die Bestimmung des Menschen und ihre Verwirklichung sagen[3]. — Gott hat, so meinen beide, als er den Menschen κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν αὐτοῦ schuf[4], ihn frei (αὐτεξούσιον) geschaffen[5], weder sterblich noch unsterblich,

1 2, 6, S. 62; vgl. dagegen Gen. 1, 2 (Theoph. 2, 10, S. 82 bei nota 16).

2 4, 20, 1 (oben S. 11, Nr. 1); 4, 7, 4 (oben S. 14, Nr. 6).

3 Das hat im wesentlichen schon H. H. Wendt (vgl. S. 2, Anm. 2) bemerkt. Seine Ausführungen (S. 17—30) leiden nur unter einem Zweifachen: erstens darunter, daß er, Irenaeus und IQT bei ihm natürlich nicht unterscheidend, zwar zwei einander z. T. widersprechende Anschauungen vom Urstande usw. bei Irenaeus auseinanderhält (die von IQT und eine andere, die hier erst in einem späteren Zusammenhange besprochen werden kann), aber bei Besprechung der ersteren (der von IQT) mehrfach Gedanken einmischt, die der zweiten, außerhalb des Einflußbereichs von IQT sich findenden, angehören; zweitens darunter, daß er bei Irenaeus eine Weiterbildung der Gedanken des Theophilus nachzuweisen sucht, während in IQT nur eine ausführlichere Darlegung derselben Gedanken vorliegt, die Theophilus in seiner apologetischen Schrift andeutet.

4 Theoph. 1, 4, S. 14: ἄνθρωπος πλάσμα καὶ εἰκὼν αὐτοῦ ἐστιν — beides, daß der Mensch, im Unterschied von allen anderen Kreaturen, ein Werk der Hände Gottes und sein Ebenbild ist (2, 18, S. 108) hängt offenbar zusammen —; Iren. 4, 20, 1 (oben S. 11, Nr. 1), 4, 38, 3 (oben S. 25, Nr. 16c) u. ö.

5 Theoph. 2, 27, S. 132: ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, über IQT s. oben S. 38, Anm. 3. Daß in diesem αὐτεξούσιον εἶναι die Gottebenbildlichkeit besteht, wird nur in IQT (a. a. O.) ge-

sondern, wie Theophilus sagt, δεκτικὸν ἑκατέρων oder ἀμφοτέρων[1]: der Mensch sollte, Gott Gehorsam leistend, unsterblich, bzw. vollkommen werden, sollte [wie] Gott werden[2]. Begrifflich ist dabei, auch in IQT, zwischen der εἰκών und der ὁμοίωσις θεοῦ nicht unterschieden, so deutlich sich das, was der Mensch als solcher schon hat, gegen das abhebt, was er erst werden soll[3]. Wenn im Zusammenhang mit den wieder-

---

sagt; aber auch für die Bücher ad Autol. ist diese Anschauung vorauszusetzen, denn, sie in der Gestalt zu finden, verbietet 1, 3, S. 8.

1 Theoph. 2, 24, S. 124; 2, 27, S. 132 (die Lesart ἀΐδιον ἔργον in 2, 18, S. 108 bei nota 4 ist deshalb unhaltbar, vgl. oben S. 51, Anm. 6). IQT bietet die Formel δεκτικὸς ἑκατέρων oder ἀμφοτέρων nicht, auch nicht das οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου (Theoph. 2, 24, S. 124); aber in anderen Ausdrücken zeigt sich derselbe Gedanke (vgl. 4, 38, 3, oben S. 24f., Nr. 16a und c d).

2 Theoph. 2, 24, S. 124: ὅπως . . . τέλειος γενόμενος, ἔτι δὲ καὶ θεὸς ἀναδειχθεὶς οὕτως καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῇ . . . ἔχων ἀϊδιότητα, 2, 27, S. 132: εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας, τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσηται παρ᾽ αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός. Für IQT vgl. 4, 38, 3, oben S 24f., Nr. 16a c d und 16b: ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία, sowie 4, 38, 4 (vgl. oben S. 29 und 43) zu Ps. 82, 6.

3 Bei Theophilus fehlt jeder Anlaß, an eine begriffliche Unterscheidung von εἰκών (imago) und ὁμοίωσις (similitudo) zu denken; in adv. haeres. ist solche Unterscheidung 5, 6, 1. II, 334 ausdrücklich gelehrt und in manchen anderen Stellen angenommen. Aber keine dieser Stellen stammt aus IQT. — Hugo Koch (vgl. oben S. 2, Anm. 1) hat S. 186ff. unter Aufzählung aller in Betracht kommenden Stellen in adv. haer. — die Epideixis liefert nicht nur eine, sondern drei weitere (c. 11, S. 7; 31, S. 19; 35, S. 31) — m. W. zuerst darauf hingewiesen, daß es unrichtig sei, anzunehmen, bei Irenaeus seien die unverlierbare imago dei und die verlierbare, durch den Fall auch tatsächlich verlorene, similitudo dei durchgehends zu unterscheiden. Erst 5, 6, 1. II, 334 setze bei Irenaeus diese Unterscheidung ein, während vorher beide Begriffe als gleichbedeutend betrachtet seien. — Diese Ausführungen waren verdienstlich und in ihrer ersten Hälfte richtig. Aber gleichwie Kochs beiläufig geltend gemachte Annahme (S. 187), die Verschiedenheit der Übersetzung von Gen. 1, 26 im lateinischen Irenaeus — hier ad imaginem et similitudinem, dort secundum imaginem et similitudinem — entspreche einer Verschiedenheit im griechischen Texte (ad = εἰς, secundum = κατά), unrichtig ist (denn der Übersetzer gibt 1, 24, 1. I, 197 das „κατὰ" des hier erhaltenen Urtextes durch „ad" wieder, und in 3, 23, 1. II, 124 und 3, 23, 2. II, 125 wechselt er oft auf derselben Seite, vermutlich doch ohne Anhalt im Urtexte, mit den beiden möglichen Übersetzungen), so ist auch die zweite Hälfte

gegebenen Gedanken in IQT ausgeführt wird, daß es Gottes nicht unwürdig war, den Menschen nicht gleich vollkommen geschaffen zu haben: weder Ohnmacht noch Neid auf Gottes Seite sei dabei im Spiele gewesen[1], so sagt das nur in allgemeinerer Form, was Theophilus im einzelnen, gegenüber dem Paradiesesverbote, feststellt[2]; und beider Meinung ist, daß das Geschaffene als solches nicht vollkommen sein konnte[3].

---

seiner These, die Annahme, daß die begriffliche Unterscheidung zwischen „imago dei“ und „similitudo“ erst 5, 6, 1 einsetze, nicht haltbar. Bereits 5, 1, 3. II, 316 f. ist, wie die Gegenüberstellung der aspiratio vitae (Gen. 2, 7), durch die der animalis homo ward, und des spiritalis homo die Unterscheidung, die 5, 6, 1 gemacht wird, tatsächlich vorausgesetzt; und nach 5, 6, 1 ist in 5, 21, 2. II, 381 und 5, 28, 4. II, 403 eine begriffliche Unterscheidung der imago und der similitudo weder angedeutet, noch wahrnehmbar. Örtlich (d. h. vor oder nach einer bestimmten Stelle) kann eine verschiedene Exegese von Gen. 1, 26 bei Irenaeus nicht festgestellt werden, wohl aber quellenmäßig. Für die Quelle, die in 5, 6, 1 nach oben S. 35, Nr. 23 besonders deutlich hervortritt (vgl. oben S. 38), aber schon früher einwirkt, ist die begriffliche Scheidung von imago und similitudo dei charakteristisch; IQT aber kennt sie nicht: da werden die Begriffe, wie bei Theophilus (1, 4, S. 14; 2, 18, S. 108) als ein Hendiadys behandelt (z. B. 4, 20, 1, oben S. 11, Nr. 1) und gelegentlich kann, eben weil imago und similitudo als gleichbedeutend gelten, die similitudo dei in der unverlierbaren Freiheit gefunden werden (vgl. oben S. 38, Anm. 3). Richtig dagegen ist an H. Kochs Ausführungen auch das, daß er die wesentliche, inhaltliche Verschiedenheit der die Begriffe εἰκών und ὁμοίωσις einander gleichsetzenden (I) und der sie unterscheidenden (II) Gedankenreihen in adv. haer. abschwächt. Gleichwie bei II nicht wirklich gemeint ist, daß die Menscheit durch den Sündenfall die ursprüngliche Unsterblichkeit „verloren“ hatte — denn Adam hat sie noch nicht eigentlich besessen, sondern war nur zum Unsterblichsein veranlagt —, so ist in I, d. h. bei IQT, wie oben im Texte angedeutet ist, die Gottebenbildlichkeit nicht nur als etwas gedacht, was der Mensch unverlierbar hat, sondern auch als Ziel, zu dem hin er immer mehr sich entwickeln sollte und dem er auch jetzt als Erlöster sich immer mehr nähern soll (vgl. bei Theoph. oben S. 58 Anm. 4 und S. 59 Anm. 2, bei IQT 4, 38, 3, oben S. 25, Nr. 16 c).

1 4, 38, 1 (oben S. 42 f., Nr. 29); 4, 38, 3 (oben S. 24, Nr. 16 a; vgl. 4, 38, 4: ne quis eum putet invidiosum aut impraestantem.

2 2, 25, S. 126: οὐχ ὡς φθονῶν αὐτῷ (d. i. τῷ Ἀδάμ), ὡς οἴονταί τινες, ἐκέλευσεν μὴ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς γνώσεως.

3 Theoph. 2, 10, S. 78: ὁ γὰρ γενητὸς καὶ προσδεής ἐστιν, ὁ δὲ ἀγένητος οὐδενὸς προσδεῖται (vgl. die allgemeine Aussage über das

Die Protoplasten waren nach beiden wie unmündige Kinder (νήπιοι); sie sollten Fortschritte machen, wachsen und vollkommen werden[1]. Dieser Gedanke einer allmählichen Entwicklung der Menschen zur Vollkommenheit unter Gottes Erziehung ist von Theophilus in den Büchern an den Autolycus unverkennbar angedeutet[2]; in IQT ist dies ein mannigfach ausführlicher entwickelter Grundgedanke[3]. Die göttliche Erziehung setzte schon im Paradiese ein[4]; und als des Menschen Ungehorsam — nichts anderes! — die Vertreibung aus dem

γενητόν 2, 4, S. 56); in bezug auf IQT vgl. 4, 38, 1 (oben S. 42f., Nr. 29), insonderheit den Satz: οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀγένητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγενημένα, καθ' ὃ δὲ μή ἐστιν ἀγένητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖται τοῦ τελείου.

1 Theoph. 2, 25, S. 124: Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν· διὸ οὔπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν (vgl. 2, 25, S. 126: ἐπὶ πλείονα χρόνον ἐβούλετο ἁπλοῦν καὶ ἀκέραιον διαμεῖναι τὸν ἄνθρωπον νηπιάζοντα); 2, 24, S. 124: ὅπως αὐξάνων καὶ τέλειος γενόμενος, ἔτι δὲ καὶ θεὸς ἀναδειχθεὶς κτλ (vgl. oben S. 59, Anm. 2); in bezug auf IQT vgl. oben S. 42f., Nr. 29, insonderheit das „νήπιος γὰρ ἦν“ am Schlusse und 4, 38, 3 (oben S. 25, Nr. 16 c d).

2 2, 24, S. 124: μετέθηκεν δὲ αὐτὸν (den ersten Menschen) ὁ θεὸς ... εἰς τὸν παράδεισον, διδοὺς αὐτῷ ἀφορμὴν προκοπῆς, ὅπως αὐξάνων κτλ (s. Anm. 1); vgl. 1, 3, S. 12: παιδευτὴς γάρ ἐστιν (ὁ θεὸς) τῶν θεοσεβῶν.

3 4, 38, 3 (oben S. 25, Nr. 16c): τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ ἀνερχομένου εἰς τὸ τέλειον (vgl. 4, 20, 7. II, 219: ut haberet, ad quod proficeret). Die Allmählichkeit der Vervollkommnung ist für IQT die lex humani generis (4, 38, 4. II, 297): 'secundum dilectionem et virtutem vincet (deus) factae naturae substantiam. oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate ... et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem dei agnitione accepta boni et mali (ib.). Die „Gewöhnung“ ist ein Begriff, der, obgleich er bei Irenaeus auch außerhalb des zweifellosen Einflußbereichs von IQT zu treffen ist (5, 35, 1. II, 424; 5, 29, 1. II, 404), zunächst in diesem Grundgedanken von IQT zu wurzeln scheint (vgl. das 4, 21, 3. II, 228 das von Christus gesagte „assuescens haereditatem suam obedire deo et peregrinari in saeculo et sequi verbum eius“ das εἰθισμέναι in 5, 5, 1, oben S. 35, Nr. 22 und das αὔξησιν προσλαβεῖν in 4, 38, 3, oben S. 24, Nr. 16a). Das Ziel der Entwicklung ist „uti ... tandem aliquando maturus fiat homo in tantis maturescens ad videndum et capiendum deum (4, 37, 7. II, 291).

4 Theoph. 2, 24. II, 124 (Paradiesesarbeit) und 2, 25. II, 126 B (Paradiesesverbot). Derselbe Gedanke vom göttlichen δοκιμάζειν (Theoph. 2, 25. II, 126) liegt in IQT den Ausführungen von 4, 39, 1. II, 298 zugrunde (vgl. das „agnitione accepta boni et mali“ 4, 37, 7, oben Anm. 3).

Paradiese nach sich zog[1], hatte auch diese, hatte selbst das Sterben-müssen der Menschen pädagogische Bedeutung[2].

3b. Daß der durch des Menschen Ungehorsam verursachte Schaden durch Gottes φιλανθρωπία und ἐλεημοσύνη und durch den Gehorsam des [erlösten] Menschen wieder gut gemacht werden, sagt gelegentlich auch Theophilus[3]. Auch er weiß, daß bei der Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese Gottes Absicht gewesen sei, ὅπως . . . παιδευθεὶς ἐξ ὑστέρου ἀνακληθῇ[4] und selbst eine Neuschöpfung, ein „ἀναπλάσσεσθαι εἰς τὸ γενέσθαι καινόν", ist in diesem Zusammenhange bildlich von ihm angedeutet[5]. Doch haben diese Gedanken in den Büchern ad Autolycum eine mehr moralistische Färbung als in IQT[6], und von der Erlösung durch Christus ist in ihnen überhaupt nicht die Rede. IQT kennt drei Stufen der göttlichen Offenbarung: das videri prophetice Gottes im AT., das videri per filium adoptive und das videri paternaliter in regno[7]; Theophilus ad Aut. erwähnt neben dem Gesehenwerden Gottes

---

1 Theoph. 2. 25. II, 124: οὐ γὰρ . . . θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή. In IQT wird nur positiv der Zusammenhang von Tod und Ungehorsam betont (4, 39, 1. II, 298).

2 Vgl. Theoph. 2, 25 fin. und 2, 26 init. S. 126f., mit Iren. 3, 23, 6. II, 128f. Die Übereinstimmung beider Stellen geht hier so ins Einzelne (vgl. unten S. 70, Anm. 2), und der Schluß von Iren. 3, 23, 5 (ei vero qui seductus est, sensim paulatimque misertus est) erinnert so sehr an die in IQT so stark betonten Gedanken der Allmählichkeit der Entwicklung (vgl. S. 61 bei mir mit Anm. 3), daß auch diese bisher noch nicht für IQT in Anspruch genommene Stelle in den Einflußbereich dieser Quelle hineingezogen werden muß.

3 2, 27, S. 132f. bei und mit Anm. 11. Doch ziehe ich die Erklärung Wendts (S. 19f., Anm.) der Ottos vor.

4 2, 26, S. 128.

5 Vgl. a. a. O. das Bild eines beschädigten Gefäßes.

6 Vgl. die in Anm. 3 angezogene Stelle und namentlich diesen Abschluß: ἔδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἁγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι. Übertreiben darf man die Verschiedenheit dieser Äußerung und der Gedanken von IQT freilich nicht (vgl. das „obedientes ei discimus" 4, 20, 1, oben S. 18, Nr. 10 und die Betonung der ὑποταγὴ θεοῦ 4, 38, 3, oben S. 25, Nr. 16b, und 4, 39, 4, oben S. 27, Nr. 17 fin., sowie 4, 39, 1. II, 298: bonum est obedire deo et credere ei et custodire eius praeceptum, et hoc est vita hominis. Aber eine „mehr moralistische Färbung", als in IQT, ist bei Theophilus nicht in Abrede zu stellen.

7 4, 20, 5, (oben S. 20, Nr. 11, a. E.).

in seinen Werken[1] (das auch IQT kennt)[2] sein Reden durch die Propheten und deren Weissagungen[3] und weist auch darauf hin, daß wir Gott sehen werden in der Vollendung[4]; aber von dem „videri adoptive per filium“ bei dem Gott nach IQT sich χωρούμενος τοῖς πιστοῖς παρέσχεν[5], spricht er hier nirgends. Das ist indessen kein Grund gegen die Herleitung der Quelle IQT von Theophilus. Denn Eusebius ist im Rechte, wenn er dessen συγγράμματα πρὸς Αὐτόλυκον als στοιχειώδη bezeichnet[6]. Es muß Absicht nicht nur „mitspielen“[7], sondern das Bestimmende gewesen sein, wenn Theophilus in dieser Schrift Jesum Christum nie nennt und — doch wohl im Zusammenhange damit — Worte der Bergpredigt nur als εὐαγγέλιος φωνή[8], bzw. das vom εὐαγγέλιον Gesagte[9] oder als Weisungen des ἅγιος bzw. θεῖος λόγος einführt[10]. Er bleibt in seinen apologetischen Büchern ad Autolycum offenbar bewußt im Vorhofe „der Anfangsgründe der Sprüche Gottes“ (Hebr. 5, 12). Um so beachtenswerter ist es, daß dennoch gelegentlich selbst hier von dem für IQT zentralen[11] Schauen Gottes die Rede ist: wie das leibliche Auge die umgebende Welt sieht, so können die „Augen der Seele“ Gott schauen (θεὸν θεάσασθαι)[12], βλέπεται γὰρ ὁ θεὸς τοῖς δυναμένοις αὐτὸν ὁρᾶν, ἐπὰν ἔχωσι τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνεῳγμένους τῆς ψυχῆς[13]. Darum mahnt Theophilus: ἁγνῶς καὶ ὁσίως καὶ δικαίως ζῶν δύνασαι ὁρᾶν τὸν θεόν[14] und stellt für die Zeit nach der Auferstehung in Aussicht: ὅταν ἀπόθῃ τὸ θνητὸν καὶ ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν, τότε ὄψῃ κατὰ ἀξίαν τὸν θεόν[15]. Freilich scheint dabei zugleich eine

---

1 1, 5, S. 16: διὰ . . . τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται, vgl. 1, 5. S. 18 und 2, 10, S. 82.

2 4, 20, 7, oben S. 21, Nr. 14.

3 Vgl. Ottos index rerum s. v. „prophetae“.

4 1, 7, S. 24. 5 4, 20, 6, oben S. 20, Nr. 12.

6 Vgl. oben S. 48: vgl. das „τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ“ in der Stelle des Hebräerbriefs (5, 12), aus der ad Autol. 1, 25, S. 126 die στερεὰ τροφή stammt

7 Dabei beruhigte ich mich irrigerweise PvS 303, Anm. 3.

8 3, 13, S. 220 bei nota 5. 9 3, 14, S. 222 bei nota 3.

10 3, 13, S. 220 bei nota 1; 3, 14, S. 222 bei nota 10.

11 Vgl. oben S. 19ff., Nr. 11, 12, 14.

12 1, 2, S. 6B, Z. 2f. 13 ib. Z. 3f. 14 1, 7, S. 22f.

15 ib. S. 24. Das „κατὰ ἀξίαν“ (nach Würdigkeit) bezieht sich nicht auf die Würdigkeit des erkennenden Subjekts, sondern auf die

beträchtliche Verschiedenheit der Auffassung bei Theophilus und in IQT sich zu verraten: in IQT ist die ὅρασις θεοῦ περιποιητικὴ τῆς ἀφθαρσίας[1], bei Theophilus aber ist die ursächliche Verbindung die umgekehrte: ὄψῃ γενόμενος ἀθάνατος τὸν ἀθάνατον[2]. Aber diese Verschiedenheit ist geringer, als sie auf den ersten Blick scheint. Denn dem κατὰ ἀξίαν ὁρᾶν τὸν θεόν in der Vollendung geht ja auch nach Theophilus bei den ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες ein Sehen Gottes mit den Augen der Seele vorher[3]; und auch IQT kennt neben dem βλέπειν τὸν θεὸν διὰ πίστεως[4] ein die Entwicklung abschließendes ἰδεῖν τὸν θεὸν der δοξασθέντες, θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι[5], videbitur deus paternaliter[6]. Es wird auch hier wesentlich in der apologetischen Einstellung der Bücher an den Autolykus begründet sein, daß Theophilus das βλέπειν θεὸν διὰ πίστεως zurücktreten läßt[7] und von dem „mensura patris filius"[8] ganz schweigt. Ja, trotz der Verschiedenheit, die hier in bezug auf die Haltung der Bücher ad Autol. und der Quelle IQT beobachtet werden kann, zeigt sich gerade in diesem Zusammenhange in auffälligster Weise die Identität ihrer Verfasser. Vielleicht das Bekannteste ist in den Büchern an den Autolykus, daß Theophilus hier dem Heiden, der ihm sagt: „δεῖξόν μοι τὸν θεόν σου", antwortet: „δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου, κἀγώ σοι δείξω τὸν θεόν μου"[9]. Dieser Gedanke, daß es

des zu erkennenden Objekts (vgl. 2, 25, S. 124: Ἀδὰμ ... οὔπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν).

1 4, 38, 3, oben S. 25, Nr. 16d; 4, 20, 7, oben S. 21, Nr. 14.

2 1, 7, S. 24: vgl. oben S. 63 Anm. 15.

3 Vgl. oben 63 S. Anm. 15 und 14. 4 4, 20, 6, oben S. 20, Nr. 12.

5 4, 38, 3, oben S. 25, Nr. 16d. 6 4, 20, 5, oben S. 19f., Nr. 11.

7 Daß es nicht ganz fehlt, ist schon oben bei Anm. 3 gesagt. Noch deutlicher und lehrreicher zeigt es sich, wo Theophilus von der τύφλωσις τῆς ψυχῆς spricht, die der Mensch sich heilen lassen soll: ἐπίδος σεαυτὸν τῷ ἰατρῷ καὶ παρακεντήσει σου τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς καὶ τῆς καρδίας (παρακεντεῖν = den Star stechen). τίς ἐστιν ὁ ἰατρός; ὁ θεὸς ὁ θεραπεύων καὶ ζωποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας (1, 7, S. 22).

8 Vgl. was oben S. 17f. über das Wort des Ungenannten bei Iren. 4, 4, 2. II, 153 gesagt ist. Doch wird man sagen müssen, daß in der in Anm. 7 zitierten Stelle sich eine Spur der manifestatio patris per verbum erkennen läßt, von der in IQT (4, 20, 1. 6. 7., oben S. 18ff., Nr. 10, 12 und 14) die Rede ist.

9 1, 2, S. 4f.

Menschen gibt, die noch nicht oder nicht mehr rechte Menschen sind, steht im Hintergrunde, wenn Theophilus von Menschenaugen spricht, die den Star haben[1], und wenn er von Adam sagt, daß er ἑαυτὸν ἀπώλεσεν διὰ ἁμαρτίας[2]. Denselben Gedanken in demselben Kleide findet man in IQT da, wo von Menschen quasi semetipsos excaecantibus die Rede ist[3], und noch deutlicher da, wo es heißt, daß, wer den Sinn für den Unterschied von gut und böse verliere, latenter semetipsum occidit hominem[4]; denn unmittelbar schließt an letztere Stelle sich an: quemadmodum igitur erit deus, qui nondum factus est homo[5].

4. Schon durch die Ausführungen der beiden vorigen Nummern (Nr. 2 und Nr. 3) ist die zunächst (vgl. oben S. 16f.) in einzelnen Stellen bei Irenaeus sich verratende Quelle IQT, deren Einflußbereich bei Irenaeus, wenn auch, wie sich jetzt gelegentlich ergab[6] noch nicht vollständig, auf Grund formaler Beobachtungen in gewissem Grade abgrenzbar war[7], und als deren Verfasser mit großer Wahrscheinlichkeit ein gelegentlich einmal ungenannt zitierter Theologe vor ihm oder neben ihm erkennbar war (oben S. 18), eine besser erkennbare Größe geworden. Denn daß dieser Ungenannte der ältere Zeitgenosse des Irenaeus Theophilus v. Antiochien gewesen ist, auf dessen Verfasserschaft die in IQT mehrfach hervortretende Trias „Gott, sein Logos und seine Sophia" gebieterisch hinwies (vgl. oben S. 46), ist, meine ich, durch die dogmengeschichtlichen Nachweisungen in Nr. 2 und Nr. 3 bereits zur Gewißheit geworden; und dadurch ist zugleich erwiesen, daß eine ganze Reihe von Gedanken, die bei Irenaeus innerhalb des Einfluß b e r e i c h s von IQT sich finden, wirklich samt ihrer Form, soweit sie

---

1 Vgl. S. 64 Anm. 7. 2 2, 24, a. E., S. 124.

3 4, 39, 4, oben S. 27, Nr. 17; vgl. 4, 39, 3. II, 299: οἱ τυφλωθέντες παρὰ τὴν αἰτίαν τὴν ἑαυτῶν ἐν ἀορασίᾳ καθίστανται.

4 4, 39, 1 a. E., II, 298.

5 4, 39, 2. II, 298. Bei Weiterem, was in diesem Paragraphen folgt (oben S. 35, Nr. 20), und in bezug auf 4, 39, 3 (oben S. 27, Nr. 17) ist schon oben (S. 28 und 36f.) die Zugehörigkeit zum Einflußbereich von IQT bewiesen. Auch für 4, 39, 1. II, 298 (vgl. oben S. 58, Anm. 5) wird das hier gewiß.

6 Vgl. oben S. 62, Anm. 2; oben Anm. 5.

7 Vgl. § 1, Nr. 6, S. 45f., insonderheit S. 43, Anm. 3.

untrennbar von den Gedanken ist, aus der Quelle IQT stammen. Die Herkunft dieser Quelle von Theophilus wird bestätigt, und der verwertbare Begriff des von den Gedanken selbst Untrennbaren in ihrer Formulierung wird benutzbarer, wenn man die Parallelen ins Auge faßt, die in bezug auf die Formulierung gleicher oder ähnlicher Gedanken bei Theophilus ad Autol. und bei IQT nachgewiesen werden können. Wenn ich mich nun zu ihnen wende, so lasse ich von den „Parallelen" zwischen Theophilus und Irenaeus, die von der bisherigen Forschung schon beobachtet sind[1], diejenige, die F. C. Th. v. Otto in einem Katenenfragment des Irenaeus gefunden hat[2], aus verschiedenen Gründen beiseite[3], eine andere[4] deshalb, weil die gedankliche Verwandtschaft, um die allein es sich handelt, in einer Vorstellung sich zeigt, die damals weit verbreitet gewesen sein wird[5]. Bei den übrigen 6 Stellen drucke ich diejenigen Ausführungen nicht mit ab, die lediglich eine in den beiden vorigen Nummern schon verwertete Gedanken-Verwandtschaft belegen. Doch muß ich einige wörtliche

1 Vgl. oben S. 45, Anm. 2; vgl. Anm. 3—5.

2 Oben S. 45, Anm. 2, Nr. 5; vollständigerer Text bei Pitra, Analecta sacra II, 203 f. (vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I, 283, Nr. 8).

3 Das Fragment ist erstens nicht sicher ein Irenaeus-Fragment; zweitens ist von wörtlichen Übereinstimmungen zwischen ihm und Theoph. 2, 4, S. 54 f., abgesehen von den Ausdrücken ὕλη ἀγένητος und ἄτρεπτος, die durch die Sache gegeben waren, nicht zu reden, während terminologische Verschiedenheiten unverkennbar sind; drittens ist der Gedanke, um den es sich handelt, in jener Zeit sicher nicht nur von Theophilus und Irenaeus ausgesprochen worden.

4 Oben S. 45 Anm. 2, Nr. 6.

5 Theophilus erwartet hier, daß einst, wenn der Mensch ein μηκέτι κακοποιῶν geworden sein werde, κἀκεῖνα (die Raubtiere) ἀποκατασταθήσεται εἰς τὴν ἀρχῆθεν ἡμερότητα (2, 17. S. 106 bei nota 10); Irenaeus sagt 5, 33, 4. II, 419: oportet conditione revocata (Harvey in nota 3 besser: renovata) obedire et subiecta esse omnia animalia homini et ad primam a deo datam reverti escam..., fructum terrae. Der Gedanke kommt auch bei Theophilus gewiß aus der Jesaias-Stelle (11, 6 ff.), die Irenaeus zitiert; und die naheliegende Annahme, daß diese Stelle Gegenstand allgemeinen Nachdenkens war, wird dadurch als richtig erwiesen, daß Irenaeus eine Presbyter-Überlieferung erwähnt (5, 33, 3), die sie wörtlich deutete (vgl. unten § 18 a. E.), aber auch (5, 33, 4), „quidam", die sie, wie später (Epid. 61, S. 35) er selbst, allegorisierten.

Parallelen, die dort schon benutzt worden sind, hier noch einmal mit aufführen. Sie gehören z. T. zu den neuen Nummern, durch die ich die Zahl der bisher schon genannten 6[1] vermehre:

Theophilus	Irenaeus
1[2]. Theoph. 1, 2, S. 4: δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου.	Iren. 4, 39, 2. II, 298: quemadmodum igitur erit deus (Ps. 82, 6), *qui nondum factus est homo*?
2[3]. Theoph. 1, 5, S. 18: βασιλεὺς μὲν ἐπίγειος πιστεύεται εἶναι, καίπερ μὴ πᾶσιν βλεπόμενος, διὰ δὲ νόμων καὶ διατάξεων αὐτοῦ καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων καὶ εἰκόνων νοεῖται.	Iren. 2, 6, 2. I, 264: hi, qui sub Romanorum imperio sunt, quamvis *nunquam viderint imperatorem*, sed valde et per terram et per mare separati ab eo, *cognoscent* propter dominium eum, qui maximam potestatem habet principatus.
3[4]. Theoph. 1, 7, S. 22: ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα.	Iren. 4, 20, 4. II, 215: unus igitur *deus*, qui *verbo* et *sapientia fecit* et adaptavit *omnia* (vgl. [3b] 2, 30, 9. I, 368: qui *fecit* ea per semetipsum, hoc est per *verbum et per sapientiam suam*).
4[5]. Theoph. 2, 10, S. 78: ὁ γὰρ γενητὸς καὶ προσδεής ἐστιν, ὁ δὲ ἀγένητος οὐδενὸς προσδεῖται.	Iren. 4, 38, 1. II, 292 (Holl S. 64 Nr. 154): οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀγένητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγενημένα· καθ' ὃ δὲ μή ἐστιν ἀγένητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖται τοῦ τελείου.
5[6]. Theoph. 2, 18, S. 108:	Iren. 4, 20, 1. II, 213: *nec*

1 Nr. 1—4, 7 und 8 der oben S. 47, Anm. 2 genannten. Über 5 und 6 vgl. oben S. 66, Anm. 5 und Anm. 3 und 4.

2 Neu. Vgl. oben S. 64 bei Anm. 9 und S. 65, Anm. 5.

3 Oben S. 45, Anm. 2, Nr. 1.

4 Neu. Vgl. oben S. 51 bei Anm. 1.

5 Neu. Vgl. oben S. 52 bei Anm. 3.

6 Diese Stelle gehört in gewisser Weise zu den schon früher genannten (vgl. oben S. 45, Anm. 2, Nr. 7). Aber man fand (vgl. Otto S. 109, nota 5) die Parallele nur darin, daß Gen. 1, 26 als Anrede an Sohn und Geist erscheint. Da bei dieser Auffassung gilt: „hanc

μόνον ἰδίων[1] ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου. ἔτι μὴν καὶ ⟨οὐχ⟩[2] ὡς βοηθείας χρήζων ὁ θεὸς εὑρίσκεται λέγων· „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κτλ" Gen. 1, 26. οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκεν „ποιήσωμεν", ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ.

enim indigebat horum (d. i. der Engel) deus ad faciendum, quae ipse apud se praefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, . . . ad quos et loquitur dicens: „faciamus" etc. Gen. 1, 26.

6[3]. Theoph. 2, 22. S. 120: Ἰωάννης λέγει· „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν

Iren. 3, 8, 3. II, 29: . . . facta per verbum eius. Johannes quidem sic significavit. cum

---

dei allocutionem plerique patrum eodem modo interpretati sunt" — Otto nennt als Beispiel Basilius d. G. —, so hatte Harnack recht, wenn er die Parallele als „unsicher" bezeichnete (vgl. oben S. 45, Anm. 4). Aber dabei wurde das Charakteristische der Stelle übersehen (vgl. oben S. 51 bei und mit Anm. 6). Die „Hände" Gottes gehörten schon bei Tertullian (de resurr. carnis 6. III, 33) bei Erörterung von Gen. 1, 26 zur Tradition. Denn wenn er dem Fleische nachrühmt, quod illa pusillitas, limus, in manus dei, quaecumque sunt, pervenit (a. a. O. Zeile 3f.), so zeigt das quaecumque sunt, daß der Gedanke an die Hände nicht bei ihm gewachsen ist.

1 Daß die LA ἀΐδιον der einzigen Hs, die den Text erhalten hat (denn der Bodl. ist eine Abschrift dieses Marcianus, vgl. Harnack T. u. U. 1, 1 und 2. S. 72, Anm. 174), unmöglich ist, wurde schon oben (S. 57, Anm. 7) gesagt. Gesners Konjektur „ἰδίων", der bis auf Otto die Ausgaben folgten, wird nicht nur durch das „suas manus" des Irenaeus mehr empfohlen als das auch mögliche ἴδιον. Denn ein ἴδιον ἔργον Gottes war die ganze Schöpfung, ein ἔργον τῶν ἰδίων αὐτοῦ χειρῶν nur der Mensch.

2 Daß „οὐχ" zu ergänzen ist, rät nicht nur der Irenaeustext; der Text fordert es. Denn daß Gott gleichsam der Hilfe bedürfte, um dies herrliche Werk, den Menschen, zu bilden, widerspricht dem Gottesgedanken des Theophilus (vgl. auch oben Nr. 4), und dieser Gedanke würde durch das ὡς in der Geburt getötet. Überdies sind ὁ ἑαυτοῦ λόγος καὶ ἡ ἑαυτοῦ σοφία keine βοήθεια. Daß Gott „keinen andern" Gen. 1, 26 zurief, ist vielmehr Beweis dafür, daß er das Wort οὐχ ὡς βοηθείας χρήζων sprach. Der verstärkt den Gedanken, daß der Mensch Gottes eigenstes Werk sei, dadurch, daß die an Gen. 1, 26 anknüpfbare Vorstellung zurückgewiesen wird, er habe die βοήθεια ἄλλου τινός gebraucht.

3 Neu. Vgl. oben S. 55f.

πρὸς τὸν θεόν“ δεικνὺς ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος. ἔπειτα λέγει· „καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.

enim dixisset de verbo dei, quoniam erat in patre, adiecit: „omnia per eum facta sunt“.

7[1]. Theoph. 2, 24, S. 124: τὸ δὲ εἰπεῖν ἐργάζεσθαι (Gen. 2, 15) οὐκ ἄλλην τινὰ ἐργασίαν δηλοῖ ἀλλ' ἢ τὸ φυλάσσειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ὅπως μὴ παρακούσας ἀπολέσῃ ἑαυτόν, καθὼς καὶ ἀπώλεσεν διὰ ἁμαρτίας. usw. Nr. 8.

Iren. 4, 39, 1. II, 298: bonum est autem obedire deo et credere ei et custodire eius praeceptum et hoc est vita hominis . . . si autem . . . quis defugiat, latenter semetipsum occidit hominem.

8[2]. Theoph. 2, 25, S. 124: τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ὁ καρπὸς αὐτοῦ καλός. οὐ γὰρ ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή. (vgl. [8a] ib. S. 126f.: τῷ πρωτοπλάστῳ ἡ παρακοὴ περιεποιήσατο ἐκβληθῆναι αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου· οὐ μέντοι γε ὡς κακοῦ τι ἔχοντος τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως, διὰ δὲ τῆς παρακοῆς ὁ ἄνθρωπος ἐξήντλησεν πόνον, ὀδύνην, λύπην καὶ τὸ τέλος ὑπὸ θάνατον ἔπεσεν usw. Nr. 11).

Iren. 5, 23, 1. II, 387: simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam inobedientes manducabant; inobedientia autem dei mortem infert.

9[3]. Theoph. 2, 25, S. 124f.: Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν· διὸ οὔπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν. καὶ γὰρ νῦν, ἐπὰν γεννηθῇ παιδίον, οὐκ ἤδη δύναται ἄρτον ἐσθίειν, ἀλλὰ πρῶτον γάλακτι ἀνατρέφεται, ἔπειτα κατὰ πρόσβασιν

Iren. 4, 38, 1. II, 292f. (Holl, S. 65): ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέ-

1 Neu. Vgl. oben S. 65, bei Anm. 4 und S. 62, Anm. 6.
2 Oben S. 45, Anm. 2, Nr. 2. Vgl. oben S. 62 bei Anm. 1.
3 Oben S. 45, Anm. 2, Nr. 8. Vgl. oben S. 61 bei Anm. 1.

τῆς ἡλικίας καὶ ἐπὶ τὴν στερεὰν τροφὴν ἔρχεται. οὕτως ἂν γεγόνει καὶ τῷ Ἀδάμ. διὸ usw. Nr. 10.	λειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν (vgl. [9b] 4, 38, 2. II, 294f. (Holl, S. 65): ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ [d. i. τὸ τέλειον] ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν).
10[1]. Theoph. 2, 25, S. 126: οὐχ ὡς φθονῶν αὐτῷ (d. i. dem Adam) ὁ θεός, ὥς οἴονταί τινες, ἐκέλευσεν μὴ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς γνώσεως.	Iren. 3, 23, 6. II, 128: eiecit eum de paradiso et a ligno vitae longe transtulit, non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere, sed usw. Nr. 11.
11[2]. Theoph. 2, 26, S. 128: καὶ τοῦτο δὲ (vgl. Nr. 8b (Schluß) ὁ θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχεν τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα usw. Nr. 12.	Iren. 3, 23, 6. II, 129: miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor neque immortale esset quod esset circa eum peccatum et malum interminabile et insanabile. prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem.
12[3]. Theoph. 2, 26, S. 128: ἀλλὰ τρόπῳ τινὶ ἐν ὁμοιώματι ἐξορισμοῦ ἐξέβαλλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου, ὅπως διὰ τῆς ἐπιτιμίας τακτῷ ὁποτίσας χρόνῳ τὴν ἁμαρτίαν καὶ παιδευθεὶς ἐξ ὑστέρου ἀνακληθῇ.	Iren. 3, 19, 3. II, 105: ... ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis, qui invenitur in vita, impleto tempore condemnationis eius, quae erat propter inobedientiam resurgat.

Auch diese vermehrten Parallelen zwischen Irenaeus und den Büchern ad Autolycum könnten, ja müßten, wie die bisher aufgeführten, als „unsicher", d. h. als nicht zwingend beweisend,

---

1 Oben S. 45, Anm. 2, Nr. 3.

2 Erste Hälfte von oben S. 45, Anm. 2, Nr. 4.

3 Zweite Hälfte von S. 45, Anm. 2, N. 4. Vgl. oben S. 62 bei Anm. 4.

erscheinen, wenn es noch um die Frage einer Abhängigkeit des Irenaeus von diesen Büchern des Theophilus sich handelte. Denn so auffällig mehrere der Parallelen sind — schon von den bisher genannten waren ja daher Nr. 8—12 der obigen Reihe einigen Forschern zureichender Grund für die Annahme einer Bekanntschaft des Irenaeus mit Theophilus[1] —, so ist doch in Wirklichkeit keine einzige für die These beweisend, daß Irenaeus die Bücher ad Autol. benutzt habe. Nicht einmal Nr. 10, in der das ὡς οἴονταί τινες des Theophilus sich bei Irenaeus wiederfindet! Denn es handelt sich in Nr. 10 bei Irenaeus und Theophilus um ganz verschiedene Dinge: hier um das Verbot des Essens vom Baume der Erkenntnis, dort um die Vertreibung aus der Nähe des Baumes des Lebens. Auch in den so mannigfach verwandten Texten in Nr. 9 ist bei Theophilus von der Gnosis, bei Irenaeus von der Vollkommenheit die Rede. Und in bezug auf die Nummern, in denen die Gedanken bei Theophilus und Irenaeus die gleichen sind und die Ausdrucksweise eine größere oder geringere Übereinstimmung aufweist, ließe sich im ersteren Falle (z. B. bei Nr. 3) sagen, daß hier damals weitverbreitete „feste Kombinationen" zu erkennen seien[2], im zweiten, daß die ganze Formulierung mehr Verschiedenheiten als Gleichheiten zeige. Kurz, dem Ganzen der Parallelen gegenüber ist die Vorstellung, daß Irenaeus auf Grund der parallelen Sätze in den Büchern ad Autol. zu seinen Ausführungen gekommen wäre, eine so schwierige, daß die Verneinung einer Abhängigkeit des Irenaeus von Theophilus ad Autolycum begreiflich genannt werden muß. — Die Frage ist aber jetzt eine ganz andre. Denn zweierlei steht ganz fest. Erstens, daß die aufgeführten Parallelen nicht Parallelen zwischen I r e n a e u s und Theophilus ad Autol. sind, sondern zwischen Theophilus ad Autol. und IQT. Denn 10 (bzw. mit 3b und 9b : 12) der 12 (bzw. : 14) abgedruckten, den Sätzen des Theophilus „parallelen", Irenaeus-Stellen gehören dem bisher schon abgesteckten Einflußbereich von IQT an[3], und von den übrigen zweien[4] spricht die eine (Nr. 2)

1 Harnack (vgl. S. 45 bei Anm. 3 u. 4) ließ diese Parallelen gelten.
2 Karl Müller, Kirchengesch. I², 220.
3 Vgl. oben S. 43, Anm. 3, und in bezug auf Nr. 10 oben S. 62, Anm. 2. 4 Nr. 2 und Nr. 8.

einen Gedanken aus, der bei verschiedenen Schriftstellern, auch wenn sie gar keine Beziehung zueinander hatten, sogar in ähnlicher Formulierung begreiflich ist, überdies ebendeshalb bei Irenaeus selbst dann durch IQT angeregt sein kann, wenn seine Umgebung keinen Einfluß von IQT zeigt; bei der zweiten (Nr. 8) aber wird sich später auch ein Zusammenhang mit IQT ergeben. Das zweite, was feststeht, ist, daß IQT nicht die Schrift des Theophilus ad Autolycum ist. Dies aus der Art der Parallelen abzuleiten, ist nicht schwer (vgl. namentlich Nr. 10). Aber es bedarf solcher Ableitung nicht. Denn das Fehlen aller Ausführungen über das „visus est deus adoptive per filium" in den Büchern ad Autolycum (vgl. oben S. 63) ist für sich allein ein so ausreichender Beweis für diese Tatsache, daß es überflüssig ist, weitere heranzuholen. Es handelt sich daher gegenwärtig bei den Parallelen nur um die Frage, ob sie die in Nr. 2 und 3 dieses Paragraphen, wie ich meine, bereits gesicherte Anschauung, daß IQT ein (von den Büchern an den Autolycus zu unterscheidendes) Werk des Theophilus ist, auch ihrerseits als begründet erscheinen lassen, oder ob sie ihr Schwierigkeiten bereiten. Und dieser Frage gegenüber glaube ich annehmen zu dürfen, kein Urteilsfähiger werde dem widersprechen, daß die oben abgedruckten Parallelen die Identität des Verfassers für die libri ad Autolycum und für die von Irenaeus an den in betracht kommenden Stellen benutzte Quelle (IQT) beweisen. Dann aber ergibt sich ein wichtiger Schluß. Der nämlich, daß in diesen Irenaeus-Stellen mehr von Theophilus steckt als von Irenaeus. Diese Erkenntnis reicht freilich nicht aus, in irgend einem Einzelfalle den Wortlaut von IQT bei Irenaeus erkennbar zu machen. Aber daß Irenaeus da, wo er von IQT abhängig ist, vielfach mehr oder weniger wörtlich an seine Vorlage sich angeschlossen hat, ist eine Schlußfolgerung, der man nicht ausweichen kann.

5. Nach alledem kann es als überflüssig bezeichnet werden, noch einige formale Gründe für die Herkunft der Quelle IQT von Theophilus anzuführen, wie dies oben (S. 49) in Aussicht gestellt ist. Es soll auch nur ein ziemlich bedeutungsloser Nachtrag gebracht werden. Denn da wir den griechischen Irenaeus zumeist nur für Abschnitte kennen, die (wie Buch I) hier unergiebig sind, und da ein ausreichender index verborum,

wie ihn die Neuausgaben des Theophilus und des Irenaeus in den „Griechischen christlichen Schriftstellern“ hoffentlich bringen werden, bis jetzt weder für diesen noch für jenen vorliegt[1], so kann mit der Sprache des Theophilus und Irenaeus zur Zeit noch nicht argumentiert werden; ganz abgesehen davon, daß auch bei ihr mit der „apologetischen“ Selbstbeschränkung des Theophilus in den Büchern ad Autolycum (vgl. oben S. 63) gerechnet werden muß. Ich habe den Eindruck, daß später auch in bezug auf den Sprachgebrauch des Irenaeus in den von IQT abhängigen Stellen sich Wertvolles ergeben mag; gegenwärtig aber kann der Sprachgebrauch, wie dies gelegentlich auch schon geschehen ist, nur vereinzelt für die Untersuchung herangezogen werden, und hier ist ein ausdrückliches Eingehen auf ihn unangebracht. Nur drei formale Kleinigkeiten, von denen zwei sich auf den Sprachgebrauch beziehen, mögen hier erwähnt werden, weil sie mir, als ich spät auf sie aufmerksam wurde, für meine mir schon feststehende Herleitung der Quelle IQT von Theophilus eine Bestätigung brachten, die mich belustigte. Das Adjektiv paternus (πατρικός), das, wie wir sahen (oben S. 27), in IQT besonders häufig vorkommt, trifft man, von einem irdischen Vater gebraucht, auch bei Theophilus: πατρικῇ ἐντολῇ[2]. Noch mehr überraschte mich eine Beobachtung in bezug auf das in IQT öfter, und an wichtigen Stellen von dem Zusammenwirken des Logos mit dem Vater gebrauchte ministrare[3]. Daß es einem ὑπουργεῖν im griechischen Irenaeus entspricht, zeigten mir in die Ausgaben noch nicht übergegangene griechische Texte[4] erst dann, als ich schon bemerkt hatte, daß Theophilus einmal den Logos als ὑπουργός Gottes bezeichnet hat[5]. Drittens erinnere ich daran, daß in IQT zweimal[6] die Prophetenstelle: „deus ab Africa veniet“ (Hab. 3, 3) als Weissagung der Geburt Christi in Bethlehem ausgegeben wird. Irenaeus, der in Lyon schrieb,

---

1 E. J. Goodspeed's Index apologeticus, Leipzig 1912, hat den Theophilus nicht mit berücksichtigt.

2 2, 26, S. 126 bei nota 13.

3 Vgl. oben S. 20, Anm. 3 und S. 25 bei und mit Anm. 1.

4 Vgl. S. 25, Anm. 1.

5 2, 10, S. 80: τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν (ὁ θεὸς) ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων.

6 3, 20, 4. II, 109 und 4, 33, 11. II, 266; vgl. oben S. 92, Anm. 2.

kann, so sagte ich oben (S. 29), Bethlehem nicht in dem „nach Afrika zu liegenden Erbteile Judas" liegend[1] gedacht haben. Für Theophilus von Antiochien aber ist das begreiflich.

6. Wenn nun, was doch anzunehmen ist, die Schrift des Theophilus, die Irenaeus benutzte, zu dessen trotz ihres Verlorenseins uns bekannten Schriften[2] gehört, so kann zunächst an den κατὰ Μαρκίωνος λόγος (vgl. oben S. 49f.) und an die Schrift πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους (vgl. oben S. 48) gedacht werden. Aber die Schrift gegen Hermogenes wird eine der spätesten Schriften des Theophilus sein[3]; ihre Benutzung durch Irenaeus machen die gleichen chronologischen Schwierigkeiten unwahrscheinlich, die einer Bekanntschaft des Irenaeus mit den Büchern ad Autolycum entgegenstehen[4]. So müssen rein äußerliche Gründe uns bestimmen, an die Schrift gegen Marcion zu denken, die schon in den Anfängen der Zeit 161—180 geschrieben sein kann[5]. Innere Gründe wiesen so entschieden in dieselbe Richtung, daß die Annahme, IQT sei des Theophilus κατὰ Μαρκίωνος λόγος gewesen, m. E. mehr als Wahrscheinlichkeit für sich hat. Diese inneren Gründe lege ich dar, indem ich bei meiner Argumentation nichts weiter heranziehe als zunächst die drei örtlich ersten der oben S. 11—15 abgedruckten „Weisheitsstellen"[6], sodann die beiden großen Abschnitte, deren Abhängigkeit von IQT jetzt wohl als zweifellos gelten kann[7], und endlich zwei Grundgedanken von IQT. — Gleich die erste

---

1 3, 20, 4. II, 109.

2 Vgl. Harnack, TuU. 1, 1 und 2, S. 282ff.; Chronol. I, 319; O. Stählin-Christ, 1924, S. 1293f.

3 Vgl. Harnack, Chronol. I, 535.

4 Vgl. Harnack, oben S. 45.

5 Hieronymus: unter Marc-Aurel, 161—180 (oben S. 49f.). Harnack meinte (TuU. 1, 1 und 2, S. 294, Anm. 481), die Schrift könne „sehr wohl schon zwischen 170 und 180 entstanden sein". Aber für diese späte Ansetzung des terminus post quem scheint mir kein stichhaltiger Grund vorzuliegen.

6 Das sind diejenigen der die Trias „Gott, sein Logos und seine Weisheit" erwähnenden Stellen in adv. haeres. (oben S. 11ff., Nr. 1—7), die vor 4, 20, 1 sich finden.

7 Daß die beiden Abschnitte 4, 20, 1—21, 3; 25, 2; 33, 1—15 und 4, 38 (bzw. 37)—39 (vgl. oben S. 44) in weitgehendem Maße aus IQT (=Theophilus adv. Marcionem) stammen, ist m. E. oben in Nr. 2—5 des laufenden Paragraphen gewiß geworden.

der „Weisheitsstellen“ bei Irenaeus (oben S. 15, Nr. 7) zeigt, wenn man sie vollständig ins Auge faßt, deutlich antimarcionitische Färbung. Hier findet sich da, wo ich eine Auslassung angedeutet habe[1], ein Zwischenstück, das sich nicht nur gegen Marcion[2] richtet, sondern gegen eine ganze Reihe der in Buch I bekämpften Gnostiker. Dies Zwischenstück wird man als Eigengut des Irenaeus ansehen müssen. Aber schon der Anfang der dann folgenden Ausführungen, d. h. der Rest der oben S. 15 abgedruckten Nr. 7 (hic pater — in eis sunt) paßt vortrefflich in ein antimarcionitisches Werk. Die Fortsetzung dieses Satzes, die ich oben (S. 15) nicht mehr mit abgedruckt habe, ist rein antimarcionitisch:

hic iustus, hic bonus; hic est, qui formavit hominem, qui plantavit paradisum, [qui fabricavit mundum], qui diluvium induxit, qui Noë salvavit; hic deus Abraham et deus Isaac et Jacob, deus vivorum (Mt. 22, 32), quem et lex annuntiat, quem prophetae praeconant, quem Christus revelat, quem apostoli tradunt, quem ecclesia credit[3].

Je weniger Irenaeus, der kurz vorher noch an alle Gnostiker dachte, Anlaß hatte, hier vornehmlich gegen Marcion sich zu wenden, desto wahrscheinlicher liegt hier aus IQT übernommenes Gut vor[4].

---

1 Oben S. 15 bei Anm. 1, nach dem „capi potest“.

2 „nec deus alter, quem Marcion affinxit.

3 2, 30, 9. I, 368. Daß ich oben das „qui fabricavit mundum“ eingeklammert habe, ist nicht geschehen, weil ich diesen Satzteil im Irenaeustext für unecht hielte, sondern weil er, wenn das Übrige übernommenes Gut sein sollte, nur als ungeschickter Zusatz des Irenaeus angesehen werden kann.

4 Das schließt natürlich nicht aus, daß Irenaeus einzelnes umgestaltet hat. Der Schluß „quem ecclesia credit“ z. B. ist als Formulierung des Irenaeus verständlicher, denn als Entlehnung aus Theophilus adv. Marcionem. Theophilus hat freilich zweifellos, wie schon Paulus, die eine Kirche des einen Herrn gekannt; er hat auch noch die Zeit erlebt, in der diese „Gesamtkirche“, die ἐκκλησία καθ᾽ ὅλον, die ἐκκλησία καθολική (Ignatius, ad Smyrn. 8, 2) dadurch, daß sie gegen die Gnostiker sich abgrenzte, eine empirische Größe ward. Aber nach ad Autol. 2, 14, S. 98, spricht er von ἐκκλησίαι, wo Irenaeus die ἐκκλησία eingeführt hätte: δέδωκεν ὁ θεὸς τῷ κόσμῳ κυμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων τὰς συναγωγάς, λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας, ἐν αἷς καθάπερ λιμέσιν εὐόρμοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας εἰσίν.

Die zweite der Weisheitsstellen in der Reihenfolge des Irenaeustextes (S. 13, Nr. 5) setzt mit einer Bemerkung ein, die, wie ich S. 13, Anm. 1 zu zeigen versuchte, nur als scharfe antimarcionitische Ironie ganz verständlich ist. Und auch hier folgt den oben (S. 13) abgedruckten Ausführungen noch ein dem „arbitrantes" des Eingangs entsprechender Partizipialsatz, der den Marcion, wenn auch zugleich mit andern Gnostikern, trifft:

eum vero, qui non est, somniantes super hunc, ut magnum deum putentur adinvenisse, quem nemo possit cognoscere humano generi communicantem, nec terrena administrantem, Epicuri videlicet, invenientes deum neque sibi neque aliis aliquid praestantem, id est nullius providentiam habentem[1].

Dieser Partizipialsatz kann freilich Eigengut des Irenaeus sein; aber daß er so oder ähnlich auch schon in IQT sich fand, ist nicht unwahrscheinlich[2].

In ähnlicher Weise ist der dritten der Weisheitsstellen (S. 14, Nr. 6) ein im besondern den Marcion treffender Satz angefügt:

vani igitur sunt, qui propter hoc, quod dictum est: „nemo cognoscit patrem nisi filius" (Mt. 11, 27) alterum introducunt incognitum patrem[3],

und dem folgt dann ein längerer, gegen Marcion polemisierender Abschnitt:

vanus autem et Marcion et qui ab eo, expellentes ab haereditate Abraham, cui spiritus . . . testimonium reddit quoniam „credidit deo et deputatum est ei ad iustitiam (Gen. 15, 6) et dominus primum quidem de lapidibus excitans filios ei (Mt. 3, 9) . . ., blasphemantes deum, qui in regnum coelorum introducit Abraham et semen eius, quod est ecclesia, per Christum Jesum, cui (d. i. semini) et adoptio redditur et haereditas, quae Abrahae promissa est[4].

Beide Zusätze auf Irenaeus selbst zurückzuführen, wenigstens

---

1 3, 24, 2, II, 133.

2 Dafür spricht die enge grammatische und logische Verbindung des „eum qui non est, somniantes" mit dem die Ironie einleitenden „minimum arbitrantes eum (d. i.: „eum, qui vere est deus", S. 132 bei nota 5), quoniam etc.

3 4, 7, 4. II, 164. 4 4, 8, 1. II, 165.

die Formulierung ihm zuzuschreiben, legt manches nahe[1]. Aber, selbst wenn man dazu geneigt ist, bleibt doch das beachtenswert, daß auch hier ein zweifellos auf IQT ruhender Satz (S. 14, Nr. 6) antimarcionitische Polemik angeregt hat.

Wenden wir uns dem großen Ganzen zu, dem die vier andern Weisheitsstellen angehören (4, 20ff.)[2], so sehen wir freilich auch hier, daß dem Gegensatze auch gegen andre Gnostiker als Marcion gelegentlich Ausdruck gegeben wird[3]. Sätze oder Satzteile derart mögen Eigengut des Irenaeus sein. Aber antimarcionitischen Gedanken begegnet man hier auch, und mehrfach sind sie eng verflochten mit solchen, die zweifellos in literarischem Zusammenhange mit IQT stehen. Zwei Stellen derart seien angeführt:

„omnia mihi", inquit, „tradita sunt a patre meo" (Mt. 11, 27), manifeste ab eo, qui omnia fecit, non enim aliena, sed sua tradidit ei[4].

unus igitur deus, qui verbo et sapientia fecit et adaptavit omnia. hic est autem demiurgus, qui . . . secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt . . ., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia[5].

Allerdings verrät sich im zweiten dieser Sätze am Schlusse die Hand des Irenaeus[6]; aber beide Sätze zeigen doch, daß schon IQT antimarcionitisch eingestellt war.

---

1 Das „vani sunt" liebt Irenaeus, und zu dem „quod est ecclesia" vgl. S. 75, Anm. 4. Andrerseits begegnet man der Verwertung von Mt. 11, 27 und dem ἐκ τῶν λίθων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ im Einflußbereich von IQT häufiger, und die „adoptio" ist dieser Quelle auch wichtiger als dem Irenaeus selbst („visus est deus per filium adoptive", vgl. oben S. 22).

2 Vgl. S. 74, Anm. 7.

3 Vgl. z. B. in der oben S. 7 in Nr. 1 angedeuteten Zitationslücke die Worte „nec virtus longe absistens a patre universorum (πατρὸς τῶν ὅλων)", (4, 20, 1. II, 213).

4 4, 20, 2. II, 214.

5 4, 20, 4. II, 215 (aus oben S. 13. Nr. 4).

6 Nach IQT ist die Offenbarung Gottes secundum dilectionem zwar auch eine Offenbarung „per verbum" (4, 20, 1. II, 212), aber diese per verbum manifestatio patris (4, 20, 7. II, 219) ist die geschichtliche Offenbarung in Christo; das „secundum dilectionem cognoscitur semper" paßt dazu ebensowenig, wie der in dem „per

wenig später von dem Schöpfergotte sagt: secundum magnitudinem quidem ignotus est . . . secundum autem dilectionem cognoscitur.

7. Daß in IQT des Theophilus von Antiochien κατὰ Μαρκίωνος λόγος zu sehen ist, glaube ich nach allem Vorhergehenden für ein sicheres Forschungsergebnis halten zu dürfen. Damit ist für die Erkenntnis dieser verlorenen Schrift, für die Erkenntnis dieser wichtigen Quelle des Irenaeus viel gewonnen. Es hat sich auch bereits ergeben, daß der Einflußbereich von IQT bis zu einem gewissen Grade abgrenzbar ist und daß jedenfalls in manchen Ausführungen des Irenaeus, die innerhalb dieses Einflußbereichs auf verschiedene Weise als stark von IQT beeinflußt erkennbar sind, „mehr Theophilus, als Irenaeus steckt" (vgl. oben S. 72). Kann man noch weiter kommen? Kann man innerhalb des Einflußbereichs von IQT, ja in einzelnen zweifellos von dieser Quelle stark abhängigen Ausführungen das von Irenaeus dem Theophilus Entlehnte gegen das abgrenzen, was nicht von Theophilus übernommen ist? — Wie mir scheint, ist dies nur dann möglich, wenn man etwas darüber feststellen kann, was Irenaeus andern Quellen entnommen hat, und welche eigenen Gedanken ihm so wichtig waren, daß man damit rechnen muß, sie auch in Entlehntes gelegentlich eingewoben zu finden. Dies macht nötig, zunächst die Frage anderer Quellen des Irenaeus zu untersuchen und dann zu erörtern, was über die eigene Theologie des Irenaeus, soweit sie von der seiner Quellen unterscheidbar ist, gesagt werden kann. Danach erst wird man darauf zurückkommen können, ob eine genauere Ausscheidbarkeit von IQT möglich ist.

§ 4. Die Quelle IQU und ihre Zugehörigkeit zu IQT.

1a. Zunächst wende ich mich deshalb der Untersuchung des Abschnitts zu, den Bousset (vgl. oben S. 9) als eine von Irenaeus übernommene „Erklärung der Versuchungsgeschichte" ansah: 5, 21—24. II, 380—390. Boussets formale Gründe für die Ausscheidung dieses Stückes können zwar auch hier nicht beweisen, daß Irenaeus dieses Stück aus einem andern Schrift-

steller übernommen hat. Aber sie geben ihm eine Sonderstellung in seiner Umgebung. Mit der Aufgabe, die Irenaeus sich für sein 5. Buch gestellt hat: ex reliquis doctrinae domini nostri et ex apostolicis epistolis ostensiones facere[1], hat es wenig zu tun; mit dem Vorangehenden hängt es innerlich nicht zusammen: nur sein Eingang (omnia ergo recapitulans [dominus] recapitulatus est et adversus inimicum nostrum bellum) verknüpft es äußerlich mit dem Schlußsatze des vorigen Abschnitts, der das „recapitulans in se omnia" des Apostels (Eph. 1, 10) zur Würdigung des Werkes Christi benutzt hatte[2]; und mit den ihm folgenden Ausführungen über den Antichrist (5, 25—30) ist es nur durch deren Einleitung in lose Verbindung gebracht: sie nimmt Begriffe seines Schlußabschnitts („apostata et latro") auf[3] und erinnert, indem sie für die Würdigung des Antichrists den Ton anschlägt, der in ihr mannigfach wiederklingt („diabolicam apostasiam in se recapitulans"), zugleich an den Teufel, von dem in der Erklärung der Versuchungsgeschichte so oft die Rede war, und an das in deren Eingange unter Anknüpfung an das Vorangehende erwähnte Rekapitulationswerk Christi, dessen Widerspiel das Tun des Antichrists ist. Irenaeus könnte eine eigene frühere Arbeit so seinem 5. Buche eingefügt haben. Doch Bousset hat auch hier mehr geahnt, als er bewiesen hat. Die „Erklärung der Versuchungsgeschichte" (5, 21—24) ist in der Tat von Irenaeus übernommenes Gut. Nicht so, daß hier unbearbeitet ein Werk eines andern Schriftstellers oder ein Teil eines solchen vorläge! Wohl aber so, daß hier eine Quelle des Irenaeus erkennbar wird. Ich nenne sie IQU, weil sie durch das, was inhaltlich für sie charakteristisch ist (vgl.

---

1 5 praef. II, 313. An Stelle des „ex reliquis doctrinae domini" Massuets boten die Ausgaben vor Grabe „et reliquis doctrinis domini"; Grabe las: „et ex reliquis doctrinis" (ex nach cod. Arund.). Das „ex reliquis doctrinae domini", das alle guten Hss bieten, ist zwar hart; aber es wird trotzdem, ja ebendeshalb, beizubehalten sein. Das (neutrale) „reliquis" entspricht dem „plura" in dem voraufgehenden „manifestatis pluribus, quae a domino per parabolas et dicta sunt et facta".

2 5, 20, 2. II, 380.

3 Dies „apostata et latro" findet sich 5, 24, 4. II, 390 und dann zweimal in den ersten 7 Zeilen von 5, 25, 1. II, 390f.

Nr. 1 b c d), sich als der Quelle IQT sehr verwandt erweist (vgl. Nr. 2).

1 b. Charakteristisch ist für den ganzen Abschnitt, in dem IQU einwirkt, und offenbar schon für diese Quelle selbst, zunächst eine deutlichst hervortretende antimarcionitische Färbung. Oft wird betont, daß Christus den Teufel mit Worten des AT. zurückschlug[1], und daß das Gesetz von seinem Vater herrührte[2]. Der deus pater, so heißt es[3], hat sich seines Geschöpfes erbarmt; und ausdrücklich wird gesagt: dominus verus et unus deus, qui a lege declaratus fuerat, ... non oportet quaerere alium patrem praeter hunc aut super hunc, quoniam unus deus, qui iustificat circumcisionem ex fide et praeputium per fidem (Rö. 3, 30)[4]. IQU wird daher entweder als eine Predigt[5] oder als ein Schulvortrag[6] anzusehen sein wie IQP (oben S. 7) oder als ein Bruchstück eines größeren Werkes gegen Marcion.

1 c. Von den in dem Abschnitt erkennbaren dogmatischen Anschauungen der Quelle IQU verdient zunächst der strenge Monotheismus hier Beachtung. Der Gott, den in sich zu versuchen, Christus dem Satan untersagte[7], war, so heißt es[8], ille sine dubio, qui et legem dedit, deus. Deut. 6, 4 wird zitiert: audi Israel, dominus, deus tuus, deus unus est[9]. Der Logos Gottes (verbum dei), der im AT. redete[10], wird als solcher nirgends sein „Sohn" genannt[11], gehört offenbar enger,

---

1 21, 2. II, 381 ff.; 22, 1. II, 385.

2 21, 2. II, 381: patris praeceptum; a. a. O. 382: paterna dictio; 21, 3. II, 383: lex a patre verbum ... annuntiat; 22, 1. II, 384: quem lex praeconaverat deum, hunc Christus ostendit patrem.

3 21, 3. II, 384.

4 22, 1 II, 384 f.

5 Vgl. 22, 2. II, 385: nos autem ... docuit ... in sublimitate positos universi charismatis ... nequaquam extolli neque tentare deum, sed humilia sentire in omnibus.

6 a. a. O. vel ministrationis supereminentia adornatos.

7 21, 2. II, 382 f.: in eo homine, qui videbatur, non tentaret dominum deum suum.

8 21, 3. II, 383.

9 22, 1. II, 385.

10 22, 1. II, 386 (in lege); 24, 1. II, 388 (per Salomonem).

11 Wo Gott als der „Vater" (21, 3. II, 384; 22, 2. II, 386) oder als der Vater des gegen die teuflische Versuchung kämpfenden

als der Begriff des Logos-Sohnes es gestatten würde[1], zu dem unus deus von Deut. 6, 4 hinzu. Das bestätigt auch der mit dogmatischer Feinfühligkeit formulierte Satz:

qui ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam dei patris, qui miseratus est plasmati suo et dedit salutem ei per verbum, id est per Christum redintegrans ⟨id⟩, ut experimento discat homo, quoniam non a semetipso, sed donatione dei accipit incorruptelam[2].

Der hl. Geist ist in dem ganzen Abschnitt nicht erwähnt. Doch ist es selbstverständlich, daß der Verfasser von IQU die gemeinchristliche Vorstellung vom Wirken des Geistes Gottes in den Propheten geteilt hat. Da er nun den Logos im AT. und durch die Verfasser seiner Teile redend dachte[3], so muß er entweder den Logos und den Geist einander gleichgesetzt, oder, wie IQT und Theophilus ad Autol. (vgl. oben S. 57), angenommen haben, daß beide bei der Inspiration der Propheten zusammenwirkten, d. h. er muß binitarisch- oder trinitarisch-monotheistisch gedacht haben.

1d. Diesem — sei es binitarischen, sei es trinitarischen — Monotheismus entsprach, wie zu erwarten ist[4], in IQU eine dyoprosopische Christologie[5]. — Christus, der mit dem NT

Christus erscheint (21, 2. II, 381 und 382; 22, 1. II, 384 und 385; 23, 2. II, 387), ist nicht an eine vorzeitliche Beziehung zwischen Gott und dem Logos gedacht. Ebenso steht es mit dem Sohnesbegriff, der 21, 1 und 2. II, 381 f. je zweimal im Zusammenhang mit den Schriftworten Gal. 4, 4 und Mt. 4, 3 gebraucht wird. Wenn es 21, 2. II, 382 heißt: ad illud quidem, quod ait (diabolus): „si filius dei es“ (Mt. 4, 3) tacuit, excaecavit autem eum hominis confessione, so zeigt diese Stelle zwar, daß der „filius dei“ für IQT mehr war als nur ein homo; aber es ist doch damit nichts darüber gesagt, ob der geschichtliche Christus, von dem hier die Rede ist, seiner geschichtlichen Eigenart wegen der „Sohn Gottes“ war, oder weil der „ewige Gottessohn“ in ihm sich darstellte.

1 Vgl. oben S. 53, Anm. 8.

2 21, 3. II, 384. Das „id“ (d. h. suum plasma) wird ergänzt werden müssen; denn das redintegrare (αὖθις ἀποκαταστῆσαι, 5, 3, 2. II, 326) fordert ein Objekt (vgl. 5, 3, 2. II, 326: τὸ γεγονὸς ἔπειτα ἀναλυθέν, und 5, 12, 6. II, 354: redintegravit hominem).

3 Vgl. S. 82, Anm. 10.

4 Vgl. über die Notwendigkeit dieses Zusammenhangs PvS 81 f.

5 In meinem PvS habe ich (S. 315 ff.) schon in bezug auf diese Zeit von „monophysitischer“ und „dyophysitischer“ Christologie

als „filius dei" und als „filius hominis" bezeichnet wird[1], war ein „verus homo", dem das lange Fasten den Hunger erregte[2], ein Mensch, der unter dem Gebote stand: non tentabis deum tuum[3], ein Mensch, der sich selbst als solchen bekannte: excaecavit eum (diabolum) hominis confessione[4], der homo recurrens ad deum, der die apostasia, durch die der Teufel die Herrschaft über den Menschen erlangt hatte, unwirksam gemacht hat[5], der homo victor, durch den wir aufsteigen sollen zum Leben, gleichwie per hominem victum descendit in mortem genus humanum[6]. Aber in diesem Menschen war Gott[7]; ostendens, qui erat, sagte er dem Teufel: dominum deum tuum adorabis et illi soli servies[8]. In dem „dominus" handelt abwechselnd der „homo eius" und der Logos; fugitivum eum (diabolum) homo eius et legis transgressorem et apostatam dei ostendens, postea iam verbum constanter eum colligavit quasi suum fugitivum et „diripuit eius vasa" (Mt. 12, 29)[9]; der Logos besiegt den Teufel per hominem[10]. Daher kann es einerseits heißen, daß Gott „durch Christus" sein Geschöpf erneuert habe[11], und

---

gesprochen. Es hat das auch insofern sein Recht, als die Wurzeln des monophysitischen und dyophysitischen Denkens so weit zurück gehen. Doch hat die Verwendung geprägter Termini mit bereits abgegrenztem Begriffsinhalt schon für ältere, mit den späteren sich nicht deckende Erscheinungen selbst dann Bedenken, wenn man die späteren Termini, wie ich es tat, nur mit Anführungszeichen gebraucht. Ich trage dem Rechnung und verwende nun für die ältere Zeit die Termini „henprosopisch" und „dyoprosopisch". Sie empfehlen sich deshalb, weil sie schon für die Zeit, von der hier die Rede ist, wirklich passen – daß eine „Person" (in unserem Sinne) im Handeln zwei πρόσωπα (oder mehr) zeigen kann, entspricht dem ältern Sinn von πρόσωπον — und weil sie doch den Zusammenhang der älteren Erscheinungen mit dem Monophysitismus und Dyophysitismus der späteren Zeit erkennen lassen.

1 Über den Begriff „filius dei" vgl. oben S. 82, Anm. 11; das „filius hominis" findet sich in 21, 1—3. II, 381 und 383 dreimal.

2 21, 2. II, 381.

3 21, 2. II, 382. Vgl. über den Sinn dieser Stelle (den Klebba, S. 208, gänzlich verkannt hat) ThStKr 1927, S. 58, Anm. 6.

4 21, 2. II, 382. 5 24, 4. II, 390. 6 21, 1. II, 381.

7 Vgl. oben S. 83, Anm. 4. 8 21, 2. II, 383.

9 21, 3. II, 384. Das Partizip „ostendens" übersetzt offenbar einen griechischen Gen. absolutus.

10 24, 4. II, 390. 11 21, 3. II, 384 (oben S. 83 bei Anm. 2).

andererseits, daß „Christus" den verus unus deus (den Menschen) gezeigt habe[1]. Der „dominus", Christus, ist dem Verfasser zweifellos eine einheitliche Person: das „per verbum, id est per Christum", das von Gottes Heilswirken gebraucht ist[2], kann aus der Quelle selbst stammen. Ob dasselbe von dem „omnium artifex verbum" gilt, das einmal hier vorkommt[3], muß noch dahingestellt bleiben.

2. Daß durch ihre oben (in Nr. 1b) ins Licht gerückte antimarcionitische Färbung und durch ihren strengen Monotheismus (oben Nr. 1c) die Quelle IQU nahe an IQT heranrückt, braucht nach den früheren Darlegungen über IQT[4] nicht weiter bewiesen zu werden. Ist auch die Christologie von IQU (oben Nr. 1c) derjenigen von IQT verwandt? — Die Beantwortung dieser Frage erfordert ein weiteres Ausholen, weil zu einer Behandlung der Christologie von IQT bisher weder die Gelegenheit, noch die Möglichkeit vorlag. Beides war darin begründet, daß die Bücher an den Autolykus die Christologie des Theophilus nicht erkennen lassen[5]. Daß infolgedessen auch die Möglichkeit fehlte, von der Christologie der Quelle IQT zu sprechen, verdient hier besondere Betonung. Die Möglichkeit, über die Gotteslehre der Quelle IQT und über ihre Anschauungen vom Urstand, Sündenfall usw. sichere Aussagen zu machen (§ 3, 2 und 3), war dadurch gegeben, daß Anschauungen, die im Einflußbereich von IQT und bei Theophilus ad Autol. nachweisbar waren, eben deshalb mit wenig eingeschränkter Sicherheit als solche der Quelle IQT angesehen werden durften[6]. Daß in bezug auf die Christologie von IQT Theophilus ad Autol. den gleichen Dienst uns nicht tun kann, ist ein um so empfindlicherer Ausfall, je zweifelloser es ist, daß gerade auf die christologischen Aussagen im Irenaeus die verschiedenartigsten Einflüsse eingewirkt haben. Das kann selbst innerhalb des Einflußbereichs von IQT der

---

1 22, 1. II, 384. Das Recht, zu dem ostendente domino „den Menschen" zu ergänzen, gibt das „hominibus" ostendens deum 4, 20, 7. II, 218.

2 21, 3. II, 384 (oben S. 83 bei Anm. 2).

3 24, 4. II, 390.

4 Vgl. oben § 3, 2a (S. 50ff.) und § 3, 6 (S. 74ff.).

5 Vgl. oben S. 63.

6 Vgl. oben S. 50 und S. 53 bei Anm. 6 und 7.

Fall gewesen sein[1]. Hier kann nun aber IQU als Ersatz für Theophilus ad Autol. eintreten. Daß dem so ist, wird erst in der letzten Nummer dieses Paragraphen ganz übersehbar werden. Zunächst gilt es, mit größter Vorsicht — d. h. unter Verwendung nur solcher Stellen aus dem Einflußbereich von IQT, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus IQT stammen oder von IQT stark beeinflußt sind, — diejenigen christologischen Anschauungen im Einflußbereich von IQT zusammenzustellen, die denen von IQU verwandt sind. Ergibt sich dabei ein einheitlicher Vorstellungskreis, der ebenso geschlossen zu sein scheint, wie der von IQU es ist, so darf man ein Zwiefaches folgern: nicht nur, daß die Christologie von IQU mit „christologischen Vorstellungen" in IQT übereinstimmt, sondern auch, daß der so aus dem Einflußbereich von IQT herausgehobene Vorstellungskreis uns „die Christologie" von IQT den entscheidenden Gedanken nach in wesentlicher Vollständigkeit erkennbar macht.

Den Einflußbereich von IQT erkannten wir bisher in drei größeren Abschnitten: I. in dem 4, 20. 21. 25, 2 und 33, 10—15 umfassenden[2], II. in dem „Traktat über die Freiheit des Willens" (4, 37—39, bzw. sicher in 4, 37, 7—39, 4)[3], III. in dem von 3, 18. 7 und 20, 4 begrenzten[4], ferner in einer Reihe einzelner Stellen[5]. Von letzteren hat hier nur die wahrscheinlich wörtlich aus IQT stammende Nr. 23 (S. 35, vgl. S. 37f.) ein In-

1 Daß es tatsächlich auch da der Fall gewesen ist, wird sich später ergeben.

2 Zu ihm gehörten von den S. 11—43 unter den Nummern 1—29 abgedruckten Stellen (von denen Nr. 8, 9 und 27 als aus der Epideixis stammend und Nr. 21 — vgl. S. 35 — als einer Beurteilung noch nicht zugänglich hier ausscheiden) die Nummern 1—4 und 10—15, vermutlich aber auch nicht wenig zwischen diesen Nummern Stehendes.

3 Als sicher von IQT beeinflußt erkannten wir hier Nr. 16, 17, 20 und 29, d. h. Stellen aus 4, 38, 1 (vgl. auch S. 67, Nr. 4 und S. 69f., Nr. 9); aus 38, 2 (vgl. S. 70, Nr. 9); 38, 3. 4; 39, 1—4 (vgl. auch S. 67ff., Nr. 1, 7 und 12) und außerdem 4, 37, 7 (vgl. S. 61, Anm. 3 a. E. und S. 79).

4 In bezug auf diesen Abschnitt ist bisher der Einfluß von IQT nachgewiesen nur durch Nr. 18 (3, 18, 7) und für einzelnes in 3, 19, 3 (s. oben S. 70, Nr. 12), in 20, 2 (oben S. 28) und in 20, 4 (S. 27).

5 Das sind von den S. 11—43 gedruckten Nummern Nr. 5—7, 19, 22—26 und 28.

teresse; denn der Gedanke, daß Gott sein plasma (die Menschen) „suo puero“ gleichgestalte, zeigt, daß hier der geschichtliche Christus als der Anfänger der neuen Menschheit gedacht ist. Übrigens sind die einzelnen Stellen für die Christologie von IQT unergiebig. Auch der zweite der großen Abschnitte bietet nichts als einen Anklang an diesen Gedanken (vgl. oben S. 70 Nr. 12). Nur wenig ergiebiger ist der oben an erster Stelle genannte große Abschnitt (4, 20ff.). Hier wird in Nr. 2 (oben S. 11f.), wie gelegentlich schon bemerkt wurde[1], der geschichtliche Christus als das „getötete Lamm“ von dem Logos unterschieden; und, soviel Schwierigkeiten auch das Verständnis dieser Stelle in ihrem weiteren Verlaufe bietet[2], das ist doch offenbar, daß der geschichtliche Christus hier als der „homo iustus“ gewürdigt wird. Dasselbe bezeugt hier[3] die Bemerkung, die in Abel vorgebildete „passio iusti“ sei perfecta in filio dei. Beachtenswert ist auch, daß für den geschichtlichen Christus gelegentlich der Name „Jesus“ gebraucht wird[4]. Bei der Dürftigkeit dieses Materials wären unserer Erkenntnis der Christologie von IQT enge Grenzen gezogen, gäbe nicht der dritte der oben genannten großen Abschnitte, der örtlich erste im Irenaeus (3, 18, 7—20, 3), reichlichere Auskunft. Aber gerade ihm gegenüber ist große Vorsicht geboten; denn er faßt auch IQT Fremdes in sich, das, wie später sich zeigen wird, andrer Herkunft ist. — Das am sichersten (und vielleicht darf man auch sagen: „sicher“) aus IQT Stammende in diesem Abschnitt ist die oben S. 28 unter Nr. 18 abgedruckte Stelle aus 3, 18, 7. II, 100f. Der griechische und der lateinische Text lauten hier sehr verschieden:

ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων (1. Tim. 2, 5) διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμό-	oportuerat enim mediatorem dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque

1 S. 2, Anm. 1. 2 Ebenda. 3 4, 25, 2. II, 233f.

4 4, 20, 12. II, 224. Die lateinische Übersetzung bietet hier freilich statt des „Ἰησοῦ“ des (in Katenenhandschriften erhaltenen) griechischen Textes „verbi“. Aber nur letzteres kann als Korrektur verstanden werden, und für die Annahme, daß dem Übersetzer ein an einzelnen Stellen dogmatisch korrigierter Text vorlag, fehlt auch sonst der Anhalt nicht (vgl. unten S. 88 bei Anm. 2).

νοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.	reducere et facere, ut et deus assumeret hominem et homo se dederet deo.

Schon Grabe hat unter dem zwingenden Hinweise auf eine wörtliche Parallele in 4, 20, 7 den durch Theodoret erhaltenen griechischen Text als den richtigen erwiesen (vgl. oben S. 28). Auch der Eingang der Stelle rechtfertigt den griechischen Schluß, denn dieser paßt zu den (auch im folgenden wieder aufgenommenen)[1] Begriffen φιλία und ὁμόνοια viel besser als der des lateinischen Textes, der schon bei der Menschwerdung nicht mehr bei dem μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, dem ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς bleibt — denn das „assumere carnem“ kann nur vom Logos (bzw. von dem „deus“, den der Text einführt) ausgesagt werden, — und mit dem „homo se dederet deo“ vollends von ihm ablenkt. Daß der Übersetzer einen griechischen Text wie den bei Theodoret erhaltenen aus Flüchtigkeit so ungenau übersetzt hätte, ist ebenso undenkbar, wie angesichts seiner sonstigen Haltung eine dogmatische Korrektur, die auf ihn zurückginge. Dem Übersetzer muß ein dogmatisch korrigierter Text vorgelegen haben[2]. Was war es, das in der Zeit vor etwa 370[3] den ursprünglichen Text als dogmatisch verbesserungsbedürftig erscheinen ließ? Das kann m. E. eine zweite Stelle dieses Abschnittes[4] lehren, die, weil ihr Schluß zu den Irenaeus-Stellen gehört, die Parallelen bei Theophilus ad Autol. haben, mit fast ebenso großer Sicherheit, wie S. 28 Nr. 18, wenigstens zum Teil, auf IQT zurückgeführt werden kann[5]:

---

1 Es schließt sich unmittelbar an: qua enim ratione filiorum adoptionis eius (τῆς υἱοθεσίας αὐτοῦ) participes esse possemus, nisi per filium eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi verbum eius communicasset nobis caro factum.

2 Vgl. S. 87, Anm. 4.

3 Daß die lateinische Übersetzung des Irenaeus in der Zeit zwischen 370 und 420 entstanden ist, hat A. Souter (Old latin biblical texts, Nr. VII: Novum testamentum S. Irenaei, ed. W. Sanday, C. H. Turner und A. Souter, Oxford 1923, p. LXI—CXI) m. E. bewiesen. 4 3, 19, 3. II, 104f.

5 Vgl. oben S. 70, Nr. 12. Ich würde die Sicherheit, von der oben die Rede ist, nicht einschränken, wenn die Parallele deut-

propter hoc et ipse dominus dedit nobis signum in profundum, in altitudinem sursum, quod non postulavit homo (vgl. Jes. 7, 11. 12), quia nec speravit virginem praegnantem fieri ⟨et⟩ posse, quae erat virgo, [et] parere filium et hunc partum „Deum" esse „nobiscum" (Jes. 7, 14) et descendere in ea, quae sunt deorsum terrae, quaerentem ovem quae perierat, quod quidem erat proprium ipsius plasma et ascendere in altitudinem offerentem et commendantem patri eum hominem, qui fuerat inventus, primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens, ut quemadmodum caput usw. wie oben S. 70 Nr. 12.

Daß dieser Text, wenn nicht eine spätere Hand auch hier „korrigiert" hat, von Irenaeus nicht ohne Veränderung seiner Vorlage übernommen ist, scheint mir in bezug auf einiges in seiner ersten Hälfte mehr als wahrscheinlich zu sein. Doch will ich darauf, weil es sachlich hier weniger wichtig ist, nur im Vorbeigehen hinweisen[1]. Was hier bedeutsam ist, steht noch deutlich im Schlusse des vorliegenden Textes; und was auch da nicht stimmt, ist leicht richtig zu stellen. Denn wenn in den letzten drei Zeilen:

---

licher wäre. Sie scheint mir indes deutlich genug, um der auch sonst, wie später sich zeigen wird, mannigfach empfohlenen Annahme einer Herkunft der Irenaeusstelle S. 70, Nr. 12 aus IQT als Stütze zu dienen.

1 Daß Zeile 4 Anstoß bereitet, ist Nebensache; denn der Anstoß wird durch falsche Einfügung eines zunächst ausgelassenen, dann am Rande ergänzten „et" entstanden sein. Auch das ist von geringer Bedeutung, daß die Verwertung von Eph. 4, 10, die in der Parallelstelle 3, 21, 6. II, 117 vorher begründet wird, hier ohne dergleichen mit der Benutzung von Jes. 7, 11 verwoben wird; denn das ist erträglich. Unerträglich aber ist m. E., daß das dem Emanuel nachgesagte καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς (Eph. 4, 9) auf die Menschwerdung bezogen wird — das „quaerentem ovem, quae perierat, quod quidem erat proprium eius plasma" kann bei Irenaeus nur so verstanden werden —, während diese Beziehung nur möglich wäre, wenn als das Subjekt der Logos in Betracht käme (vgl. das „plasma eius"). Wenn die Zeilen bis hin zu dem offerentem überhaupt Beziehung zu IQT haben — denkbar wäre, unter Annahme des Gegenteils, daß in IQT das „offerentem etc." unmittelbar an den griechisch erhaltenen Anfang des Paragraphen (Massuet p. 213a, Harvey II, 104) sich anschloß —, so wird in IQT bei dem καταβῆναι an die Hadesfahrt und die Errettung der alttestamentlichen Frommen gedacht sein (vgl. unten S. 90. Anm. 4).

. . . ascendere in altitudinem offerentem et commendantem patri [eum] hominem [qui fuerat inventus], primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens

an Stelle der eingeklammerten Worte nur durch Mängel der handschriftlichen Überlieferung bedingte Lücken sich fänden, so würde hier jeder mit der Dogmengeschichte vertraute Leser den Gedanken erkennen, der, wie im Sardicense — ὁ ἄνθρωπος, . . . ὃν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου . . . ἐν τῷ θεῷ ἀνέστη, ὅντινα καὶ προσήνεγκε τῷ πατρὶ ἑαυτοῦ δῶρον, ὃν ἠλευθέρωσεν[1] —, so auch später noch nicht nur bei Antiochenern, sondern auch bei Abendländern Ausdruck gefunden hat[2]. Nur den Gedanken kann die Stelle in ihrer ursprünglichen Fassung ausgesprochen haben. Ob nur die Unbill der handschriftlichen Überlieferung diesen ursprünglichen Sinn verdorben hat[3], oder ob der Irenaeustext, den der Übersetzer benutzte, korrigiert war, oder ob schon Irenaeus das, was er in IQT vorfand, geändert hat, mag dahingestellt bleiben. Aber, daß man den Sinn der Stelle trifft, wenn man sie versteht, als stände da „suum hominem"[4], wird durch das, was von dem „primitias" an folgt, bewiesen.

Empfohlen, ja gefordert wird diese Auffassung des „offerentem" usw. der eben besprochenen Stelle durch den ihr offenbar ursprungsverwandten Anfang des kurzen Paragraphen, aus dem sie stammt[5].

1 Theodoret h. e. 2, 8, 48f., ed. Parmentier S. 117, 6 und 9f.

2 Gregor Illib., de fide 8, MSL 20, 48D: ascendit in coelos, obtulit patri suo hominem illum gratissimum munus; Pacian, sermo de bapt. 3, MSL 13, 1091B: Christus adveniens hominemque suscipiens illum ipsum hominem de potestate peccati purum et innocentem deo primus exhibuit; vgl. Pelagius zu Rö. 8, 34, ed. Souter S. 70, 7 und 12f.: interpellat pro nobis . . . dum semper patri hominem, quem suscepit, quasi nostrum pignus ostendit et offert.

3 Denkbar wäre — doch will ich diese Annahme nicht befürworten —, daß ein „τὸν ἄνθρωπον, τὸν φορηθέντα" oder: (φορεθέντα) verlesen wäre in „ἐφευρεθέντα".

4 Diese dritte Möglichkeit ist mir die wahrscheinlichste (vgl. S. 89 Anm. 1).

5 Zwischen dem oben folgenden Zitat und dem S. 89 abgedruckten „propter hoc etc." steht nur ein anstößiger Satz: „hic igitur filius dei dominus noster, existens verbum patris et filius hominis, quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem,

ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ, ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι (καὶ ἀτιμάζεσθαι) καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι[1].

Auch hier tritt der „Mensch Jesus Christus", auf den in dem Zitat auf S. 87 die Benutzung von 1. Tim. 2, 5 hinwies, oder der homo Christi, an dem bei dem „offerentem" etc. des Zitats auf S. 89 gedacht werden mußte, deutlich hervor. Er ist es, der versucht ward, litt, auferstand und gen Himmel erhoben ward. Die Verbindung des Logos mit ihm kann daher nicht als eine ἕνωσις φυσική gedacht sein. Sie erscheint auch deutlich in dem „ἡσυχάζοντος τοῦ λόγου" und dem „συγγινομένου τῷ ἀνθρώπῳ" als eine energetische[2].

factus est filius hominis." Grabe (p. 250, nota c), Massuet (p. 213, nota e) und Stieren (S. 526, Anm. 9) möchten die drei gesperrten Wörter („et filius hominis") gestrichen sehen, weil am Schlusse das „factus est hominis filius" sich findet; Harvey (II, 104, nota 8) vermutet, es sei vor diesen Wörtern am Schlusse ein „et qui filius dei est" zu ergänzen. In beiden Fällen müßte der ganze Satz als Eigengut des Irenaeus angesehen werden. Denn das „filius dei factus est filius hominis" ist eine seiner Lieblingsformeln. Fehlten die vier Wörter am Schlusse (factus est filius hominis), so könnte das übrige auf IQT zurückgehen. Aber dann fehlte das Verbum; und auch in dem Falle wäre hier daher ein Eingreifen der Hand des Irenaeus erkennbar. Lösbar sind die durch diesen Tatbestand aufgegebenen Rätsel nicht.

1 3, 19, 3. II, 104. Das „καὶ ἀτιμάζεσθαι" ist nach der lateinischen Übersetzung („et inhonorari") leicht zu ergänzen. Bei dem an Stelle des „συγγινομένου (scil. τοῦ λόγου) τῷ ἀνθρώπῳ" vom Lateiner gebotenen „absorpto autem homine" haben Stieren (S. 526, Anm. 6) und vollends Harvey (II, 104, nota 6) die richtige Erkenntnis, die Grabe (p. 250, nota a) und Massuet (p. 213, nota a) bereits hatten, verleugnet. Beide erkannten, daß der griechische Text, der mit einem „assistente oder opitulante (scil. verbo) homini" hätte übersetzt werden müssen, das Richtige bietet. Wäre Massuets Vermutung, der Übersetzer habe in seinem Texte „καταποθέντος τοῦ ἀνθρώπου" oder etwas Ähnliches gelesen, so müßte man auch hier eine dogmatische Korrektur in seiner Irenaeus-Handschrift anerkennen. Möglich ist aber auch, daß seine richtige Übersetzung „adstante autem homini" in der handschriftlichen Überlieferung entstellt ist (vgl. das im Anfang des nächsten Kapitels viermal vorkommende absorbi).

2 Vgl. PvS 319.

Dazu paßt die Auffassung der Menschwerdung, die im nächsten Kapitel, einem Kapitel, das auch sonst den Einfluß von IQT deutlich verrät[1], zu unmißverständlichem Ausdruck kommt, wo es von dem, der für die gefallenen Menschen (generell) gestorben ist, heißt:

quoniam et ipse in similitudine carnis peccati factus est (Rö. 8, 3), uti condemnaret peccatum et iam quasi condemnatum proiiceret illud extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatorem eum assignans deo et in paternam imponens regulam ad videndum deum et capere patrem donans: verbum dei, quod habitavit in homine [et filius hominis factus est], ut assuesceret hominem percipere deum et assuesceret deum habitare in homine secundum ⟨bene⟩ placitum patris[2].

Hier haben wir die ἐνοίκησις, die in der späteren antiochenischen Christologie — schon bei Paul v. Samosata — der Terminus für die Art der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ist. Auch der Begriff der εὐδοκία fehlt nicht[3].

---

1 Vgl. über das magnanimus und patiens in 20, 1, sowie über die „magnanimitas dei" in 20, 2 oben S. 78, Anm. 4, über das „quasi naturaliter esset similis deo" in 20, 1, das „quantus est deus", das „receptaculum sapientiae et virtutis", die „paterna regula" und das „ad videndum deum et capere patrem" in 20, 2, oben S. 28. Auch 20, 4 zeigte sich in der Art, wie Hab. 3, 3 verwendet ist, von IQT beeinflußt.

2 3, 20, 2. II, 107. Das oben eingeklammerte „et filius hominis factus est" stört die enge Zusammengehörigkeit des „habitavit in homine" und des Finalsatzes, paßt auch sehr wenig zu dem „et assuesceret deum habitare in homine". Da es eine Lieblingsformel des Irenaeus ist (vgl. schon S. 90, Anm. 5), wird man es auf Irenaeus selbst zurückführen müssen. Um so wahrscheinlicher ist, daß der Kontext mehr oder weniger wörtlich aus der Vorlage (IQT) stammt.

3 Daß das „secundum (bene) placitum patris" einem κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρός entspricht, ist nach 4, 5, 4. II, 157. (ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ = ut et deus beneplacitum habeat) zweifellos. Erst Theodor v. Mopsueste scheint die Formel „ἐνοίκησις εὐδοκίᾳ" aufgebracht zu haben (PvS 248 bei und mit Anm. 6), in der die εὐδοκία die des Logos ist. Aber diese Formel knüpfte anscheinend an an das dem NT (Eph. 1, 5. 9) entnommene κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρός, das wir schon hier, bei Theophilus, in Antiochien mit der ἐνοίκησις des Logos in dem Menschen in Verbindung gebracht sehen. Doch findet sich dies „secundum (bene)placitum patris" auch sonst (z. B. bei Irenaeus selbst 3, 16, 6. II, 87).

Von hier aus wird m. E. zweifellos, daß auch der dem oben S. 87 abgedruckten Zitat (ἔδει γὰρ κτλ) unmittelbar vorangehende Eingang von 3, 18, 7. II, 100, wenn auch m. E. abgesehen von einem Einschub, auf IQT zurückgeht. Bis auf die drei (im Griechischen wohl zwei) ersten Wörter hat Theodoret uns die Stelle griechisch erhalten:

haerere fecit et ἥνωσεν οὖν, καθὼς προέφαμεν[1], τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ[2]. εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. πάλιν τε εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. [καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας][3]. ἔδει γὰρ usw. S. 87.

Weiter führt hier nur — und bei dem, was das vorher Ausgeführte bestätigt, will ich mich nicht aufhalten — das allein lateinisch erhaltene „haerere fecit". Was mag dem im Griechischen entsprochen haben? Es wird — nur das paßt zu

---

1 Für dies „καθὼς προέφαμεν" findet sich im Irenaeustexte kein ganz einwandfreier Anknüpfungspunkt. Denn die Stellen, auf die der sorgfältige Grabe (p. 247, nota 9) verwies (3, 16, 6. II, 87; 3, 18, 1. II, 95), reden nur von einem „unitum esse suo plasmati". Aber wenn man nicht, was unratsam ist, annehmen will, daß Irenaeus auch dies übernommen habe (wie das ὡς οἴονταί τινες oben S. 70, Nr. 10), so muß man mit den von Grabe nachgewiesenen Stellen sich begnügen.

2 Hier ist nicht an den θεὸς λόγος zu denken, sondern, wie das ὁ θεός im folgenden zeigt, an den εἷς θεός. Nur dies paßt auch zu dem strengen Monotheismus von IQT. Paul v. Samosata ist nicht der einzige der späteren Antiochener, der ebenso redet (ad Sabin., fragm. 5, PvS 339, 29: τῷ θεῷ συναφθεὶς ὁ σωτήρ); noch Theodor v. Mopsueste schrieb: ἥνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν (Swete II, 298, 10; vgl. 304, 17—27).

3 Dieser oben eingeklammerte Satz (in dessen lateinischem Texte mit Stieren nach den codd. Clarom. u. Voss. an Stelle des coniunctus aller anderen Ausgaben „counitus" zu lesen ist, weil Harveys Einwand, daß dies Wort nirgendwo sonst vorkomme, der Zeit des Übersetzers gegenüber irrig ist, vgl. Souter (oben S. 88, Anm. 3), p. LXXVIII) hinkt nach dem „πάλιν" nach, und was er in seinem zweiten Gliede sagt, ist nach dem βεβαίως ἔσχομεν" überflüssig. Das „συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ" hätte freilich auch IQT (Theophilus) sagen können — eine „ἕνωσις" ist nicht nur die ἕνωσις φυσική —, aber die beiden angeführten Gründe lassen es wahrscheinlich erscheinen, daß der eingeklammerte Satz ein Zusatz des Irenaeus zu Übernommenem ist. Dann gilt auch hier, was am Schluß der Anm. 2 auf S. 92 gesagt ist.

dem „ἥνωσεν οὖν“ — ein Zeitwort im Aorist gewesen sein. Man wird es für möglich, ja vielleicht für wahrscheinlich halten müssen, daß es ein „συνῆψεν“ war[1]. Wäre das anzunehmen, so hätten wir hier in IQT auch den für die späteren Antiochener so wichtigen, freilich vor dem nestorianischen Streit nicht auf die antiochenischen Kreise beschränkten[2], Begriff der συνάφεια.

Man braucht aber nicht bis zu diesen Annahmen sich führen zu lassen, um zu erkennen, daß die Christologie von IQT, d. h. die des Theophilus von Antiochien, eine ältere Form der späteren antiochenischen ist. Sie unterscheidet sich von dieser, ebenso wie die Christologie des Paul v. Samosata, vornehmlich durch ein Dreifaches: 1. Dadurch, daß sie nicht mit einer pluralistischen, sondern mit einer streng monotheistischen Trinitätslehre verbunden war und daher „Gott durch seinen Logos“, bzw. den noch nicht zu einer eigenen „Hypostase“ neben dem Vater gewordenen „Logos Gottes“ in dem geschichtlichen Christus wirkend dachte. 2. Dadurch, daß im Zusammenhange hiermit die Aussagen über „Christus“ — im Unterschiede von denen über den Logos — noch von dem geschichtlichen Jesus Christus ausgingen, durch den der Logos wirkte. 3. Dadurch, daß diese energetische Auffassung der manifestatio patris per verbum (vgl. oben S. 21, Nr. 14) noch nicht durch die Naturenlehre beschwert, bzw. schon halb ins „Physische“ gezogen war, und daher der „εἷς μεσίτης“ ohne Schwierigkeit als εἷς gedacht werden konnte, obwohl er in seinem Tun und in seinen Widerfahrnissen bald als der Mensch [Jesus], bald als der Logos vorgestellt ward (vgl. das Zitat oben S. 91[3]). Ehe nun all diese Feststellungen verwertet

---

1 Doch scheint Theodoret das οὖν umgestellt zu haben; es wird gleich hinter dem ersten Verbum gestanden haben. Daß Theodorets Zitat das Äquivalent für das „haerere fecit“ nicht bietet und er doch kaum einen Grund gehabt haben kann, ein seiner Schultradition entsprechendes συνῆψεν auszulassen, ist schon deshalb kein Gegengrund gegen diese Rückübersetzung des haerere fecit, weil wir nicht sagen können, daß unser Theodoret-Text zweifellos das, was Theodoret geschrieben hat, vollständig bietet.

2 Vgl. PvS 243 f.

3 Um die spätere Entwicklung aus den älteren Anschauungen und diese durch jene zu erläutern, mache ich anmerkungsweise auf

werden, gilt es, einem Einwande zu begegnen. Kann man ihnen nicht entgegenhalten, sie hätten Ausführungen des Irenaeus vielfach wie ipsissima verba der Quelle IQT, d. h. des Theophilus, benutzt, obwohl das Recht zu der Annahme, daß Irenaeus so wörtlich seine Quelle ausgeschrieben habe, bisher nicht bewiesen sei? An dem Einwande ist richtig, daß bisher höchstens gelegentlich darauf hingewiesen wurde, daß in einzelnen der benutzten Stellen das übernommene Gut mehr oder minder wörtlich erhalten zu sein scheine[1]. Soweit dies überhaupt bewiesen werden kann, wird es erst viel weiter unten geschehen können. Hier genügt zur Rechtfertigung des Vorhergehenden ein Zweifaches. Erstens: wenn es richtig ist, daß der Abschnitt 3, 18, 7—20, 4 zum Einflußbereich von IQT gehört, und daß, wie ich zu zeigen versuchte, gerade die benutzten Stellen als von IQT beeinflußt gelten müssen, so ist dem vielstimmigen Zeugnis gegenüber, das diese Stellen ablegen, die Frage verhältnismäßig gleichgiltig, ob sie verbotenus oder etwas abgewandelt das wiedergeben, was in IQT stand.

---

zweierlei aufmerksam. Erstens darauf, daß es Zufall genannt werden kann, daß wir bei IQT (Theophilus) die Redeweise, Christus habe bald ἐν προσώπῳ ἀνθρώπου, bald ἐν προσώπῳ θεοῦ (oder: τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ) gehandelt, nicht finden. Es hätte der Anschauung des Theophilus und dem damaligen Verständnis des Begriffs πρόσωπον entsprochen. Jedenfalls wurzelt hier die Lehre der späteren Antiochener, daß jede der beiden Naturen ihr πρόσωπον gehabt habe. Die δύο πρόσωπα sind älter als die δύο φύσεις. Zweitens scheint es mir wichtig, zu betonen, daß auch die deutlichsten Hinweise auf den ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς (den εἷς μεσίτης von 1 Tim. 2, 5; vgl. das Zitat oben S. 87) nicht im Sinne des „Psilanthropismus" gedeutet werden dürfen. Das hieße, Fragestellungen der Naturenlehre an eine Anschauung herantragen, die der Naturenspekulation noch fern war. Gegenüber der energetischen Auffassung der Offenbarung Gottes in Christo ist die Frage: „War Christus Gott oder Mensch?" nicht am Platze. Aber es ist begreiflich, daß von einer Christologie, die in Christo nur den Logos sah (vgl. ThStKr 1927, S. 26f.), die hier in IQT nachgewiesene des Psilanthropismus — zu Unrecht — beschuldigt wurde. Das haben nicht nur Paul v. Samosata und Nestorius (vgl. meine Nestoriana, S. 205, 2; 259, 16; 284, 3; 299, 3f.) erfahren; auch dem Theodor v. Mopsueste (vgl. Swete II, 293, 7—11), ja selbst dem Marcell (Euseb. de eccles. theol. 1, 20 ed. Klostermann S. 88, 4. 20) ist's ebenso ergangen.

1 Vgl. S. 92, Anm. 2 und S. 93, Anm. 2 a. E.

Zweitens: daß die Christologie, die diese Stellen deutlich und in einer gewissen zusammenhängenden Vollständigkeit erkennen lassen, nicht die des Irenaeus ist, wird sich später zeigen; und daß es eine der spätern antiochenischen eng verwandte ist, darf als eine von Einzelheiten des Wortlauts kaum abhängige sichere Erkenntnis gelten. Aus beiden Gründen wäre es unberechtigte Skepsis, wenn man bezweifeln wollte, daß die uns in den benutzten Stellen aus dem Einflußbereich von IQT bekannt gewordene Christologie die Christologie dieser Quelle, also die des Theophilus von Antiochien ist. Den Beweis hier erbringt — und damit kommen wir zurück in die Bahn der Ausführungen, die uns eingangs dieser Nummer zu der Christologie von IQT führte — das Verhältnis dieser aus IQT herausgehobenen Christologie zu derjenigen von IQU (oben Nr. 1d, S. 83f.). Daß dies Verhältnis, ähnlich dem, das der strenge Monotheismus beider Quellen uns zeigte, das einer engen Verwandtschaft ist, bedarf, obwohl das Material für die Erkenntnis der Christologie von IQU spärlich ist, m. E. keiner weiteren Ausführung. Aber genügt die Feststellung einer engen Verwandtschaft, um das Verhältnis der Quellen IQU und IQT richtig zu bestimmen?

3. Die Verwandtschaft des strengen Monotheismus und der Christologie beider Quellen nötigt nicht, weiter zu gehen. Theophilus v. Antiochien hat zweifellos, zumal in seiner Nähe, manche Gesinnungsgenossen gehabt; und daß unter diesen auch ein uns ganz Unbekannter gewesen sein kann, der eine „Erklärung der Versuchungsgeschichte“ zu liefern imstande war, wird man nicht bestreiten können. Aber schon das muß stutzig machen, daß diese Erklärung der Versuchungsgeschichte, wenn sie nicht eine Predigt oder ein Schulvortrag war, aus einem größeren Werke gegen Marcion stammen muß (vgl. oben S. 82), wie Theophilus eines geschrieben hat. Dafür, daß IQU eine Predigt oder ein Schulvortrag war, läßt sich zwar etwas anführen (vgl. oben S. 82, Anm. 6), aber nötigend sind diese Beobachtungen nicht. Die paränetischen Sätze, auf die oben hingewiesen ist, sind in einer Gegenschrift gegen Marcion ebenso gut denkbar, wie die Erklärung der von Marcion in sein NT nicht aufgenommenen Versuchungsgeschichte. Möglich ist daher, daß IQU aus einem Werke gegen Marcion stammte.

Und in dem Falle liegt es am nächsten, an den κατὰ Μαρκίωνος λόγος des Theophilus zu denken. Es ist nun aber nicht nur möglich, IQU aus der Schrift des Theophilus gegen Marcion herzuleiten. Diese Herleitung scheint mir geboten zu sein. Zunächst mache ich darauf aufmerksam, daß dem Paragraphen 3, 18, 7 bei Irenaeus, mit dem der oben für die Christologie von IQT vornehmlich benutzte Abschnitt beginnt, ein Satz vorangeht, der von dem dominus sagt: luctatus est enim et vicit, erat enim homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens; alligavit enim fortem (Mt. 12, 29) et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo destruens peccatum; est enim piissimus et misericors dominus et amans humanum genus. haerere itaque fecit usw. oben S. 93.

Dieser Satz hängt mit dem Vorhergehenden nur sehr lose zusammen; und das auffällige „pro patribus certans" findet dort keine Erklärung. Der Satz wird daher, obgleich er schwerlich wörtlich aus IQT stammt, bereits dem Einflußbereich dieser Quelle angehören, die in dem unmittelbar Folgenden sich deutlich verriet. Ist dies der Fall, so ist das von geringerer, weil nicht zwingender Bedeutung, daß im Wortlaut des eben abgedruckten Satzes manches an IQT erinnert[1]. Das aber scheint mir — als notwendige Voraussetzung der Zugehörigkeit von IQU zu IQT — der Hervorhebung wert zu sein, daß der abgedruckte Satz ein Interesse an der Versuchungsgeschichte auch für IQT bezeugt[2].

Einen Schritt weiter führen die in IQU nachweisbaren zweifellosen Wort-Anklänge an die oben S. 93 abgedruckte Stelle aus IQT, die dem eben behandelten Satze unmittelbar folgt. Es genügt, wenn ich ohne weitere Bemerkungen diese Parallelen aus IQU zitiere:

neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere

---

1 Vgl. die oben S. 84 bei Anm. 9 und S. 83 bei Anm. 2 abgedruckten Stellen aus 3, 21, 3. II, 383 und 384. Es erklärt sich aber die ähnliche Ausdrucksweise z. B. aus der gleichen Verwertung von Mt. 12, 29.

2 Vgl. auch die Betonung des πειράζεσθαι in der oben S. 91 abgedruckten Stelle 3, 19, 3.

homo esset, qui vicit eum[1]. captivus quidem ductus est iuste is, qui hominem iniuste captivum duxerat, qui autem ante captivus ductus fuerat homo (usw. oben S. 83 bei Anm. 2) . . . secundum misericordiam dei patris, qui miseratus est plasmati suo et dedit salutem ei per verbum[2].

Einen zwingenden Beweis für die Identität der Verfasser von IQT und IQU gibt eine zweite Parallele deshalb, weil sie eine Ergänzung des verderbten Textes von IQT ermöglicht (die ich gleich einfüge):

Iren. 3, 18, 7. II, 101 (IQT): igitur qui dicunt eum putative manifestatum neque in carne natum neque vere hominem factum adhuc sub veteri sunt damnatione, advocationem praebentes peccato, non devicta secundum eos morte, quae regnavit ab Adam . . . transgressionis Adae (Rö. 5, 14). veniens autem lex, quae data est per Moysem et testificans de peccato, quoniam ⟨contra sententiam est dei et de adversario nostro, quoniam⟩[3] peccator est, regnum quidem (μὲν) eius abstulit, latronem et non regem eum detegens, et homicidam eum ostendit: oneravit autem (δὲ) hominem, qui habebat peccatum in se, reum mortis ostendens eum.

Iren. 5, 24, 3. 4. II, 390 (IQU): diabolus autem, quippe apostata existens angelus, hoc tantum potest, quod et egit in principio, seducere et abstrahere mentem hominis ad transgredienda praecepta dei et paulatim obcaecare corda eorum, qui conarentur servire ei, ad obliviscendum quidem verum deum, ipsum autem quasi deum adorare. quemadmodum autem si quis apostata regionem aliquam hostiliter capiens perturbet eos, qui in ea sunt, ut regis gloriam sibi vindicet apud ignorantes, quod apostata et latro sit, sic etiam diabolus . . ., invidens homini, apostata a divina factus est lege, invidia enim aliena est a deo. et quoniam per hominem traducta est (= ἠλέγχθη)

1 5, 21, 1. II, 381. 2 5, 21, 3. II, 384.

3 Daß ohne diese Ergänzung der Text sinnlos ist, zeigt Hayds unmöglicher Versuch einer erklärenden Übersetzung: „Zeugnis gab von der Sünde, daß er [der Tod] ein Sünder sei" (II, 30). Klebba (I, 292: „Zeugnis ablegte von der Sünde, daß er ein Sünder ist") macht die Stelle dadurch nicht verständlicher, daß er, Hayds unmögliche Erklärung auslassend, auf jede Erklärung verzichtet.

apostasia eius et examinatio sententiae eius homo factus est[1], adhuc magis magisque semetipsum contrarium constituit homini, invidens vitae eius et in sua potestate apostatica volens concludere eum.

Daß der links abgedruckte Abschnitt, der fast unmittelbar an die oben S. 87f. wieder abgedruckte Nr. 18 und ihre Fortsetzung (vgl. S. 88, Anm. 1) sich anschließt, ebenso wie diese, zum Einflußbereich von IQT gehört, folgt m. E. daraus, daß der in dem überlieferten Texte nicht Genannte, dem das Reich genommen ward und der als latro non rex erwiesen wird, nur der ἐχθρός der Nr. 18 sein kann. Der Abschnitt rechts (IQU) erläutert nicht nur das „latro non rex"; er gibt auch (vgl. unten Anm. 1) die Handhabe dazu, die offenbar in dem Texte links vorhandene Lücke (vgl. S. 98, Anm. 3) in einer Weise zu ergänzen, die, wenn sie auch die (wohl infolge eines Homoioteleuton) ausgefallenen Wörter nicht erraten kann, doch fraglos ihren Sinn trifft. Die beiden Texte, die in einem derartigen Verhältnis zu einander stehen, müssen einen Verfasser haben: auch IQU muß aus dem κατὰ Μαρκίωνος λόγος des Theophilus stammen.

Eine Bestätigung dieses Ergebnisses liefert der Umstand, daß eine der oben S. 67ff. abgedruckten Parallelen zwischen Irenaeus und Theophilus ad Autolycum, Nr. 8, einem Kapitel entnommen ist, das zum Einflußbereich von IQU gehört[2].

Daher kann IQU nicht leisten, was wir von Quellen, die Irenaeus außer IQT benutzt hat, erwarteten (oben S. 80). Die Quelle IQU hat uns freilich einen wichtigen Dienst getan:

---

1 „Der Mensch wurde zum Kritiker der Gesinnung des Teufels" dadurch, daß er aus dem Gesetz Gottes Willen kennen lernte und ihn beobachten wollte. Denn nun ergab sich, daß der Teufel invidens homini apostata a divina lege factus est; invidia enim aliena est a deo.

2 Dieser Parallele, die auch Harnack für unbestreitbar hielt (TuU. 1, 1 und 2. S. 292; vgl. oben S. 45, Anm. 2 und 4), würde man ausreichende Beweiskraft nicht zuzutrauen brauchen, wenn sie allein stände. Aber sie ist eine von 12.

ihre Christologie hat uns ermöglicht, in dem Abschnitt 3, 18, 7 bis 20, 4 die aus IQT stammenden christologischen Vorstellungen herauszuheben (vgl. oben S. 86f. und S. 96f.). Aber für die Erkenntnis des nicht aus IQT Entnommenen in den von IQT beeinflußten Stellen und Abschnitten (vgl. oben S. 80) vermag IQU uns nichts zu lehren. Es müssen vor Weiterem andere Quellen des Irenaeus herangezogen werden.

II. KAPITEL.

Die Quelle IQP und die sonstigen Spuren der Geistchristologie in der Zeit vor Irenaeus.

§ 5. Die Quelle IQP.

1. Eine andere Quelle des Irenaeus ist schon oben (S. 7f.) mit A. v. Harnack und W. Bousset nachgewiesen worden: IQP. Dem, was diese Quelle für unsern Zweck uns lehren kann, wende ich mich deshalb zunächst zu. Es handelt sich hier, wie oben (S. 7f.) schon gesagt ist, um ein Referat, das Irenaeus über einen antimarcionitischen Vortrag gibt, den er einst von einem „Presbyter" gehört hatte, der noch in der Lage gewesen war, von Apostelschülern zu lernen. Ob dieser Vortrag (IQP) eine „exegetisch-polemische Homilie" war, wie Harnack annahm, oder ein „Schulvortrag", wie Bousset meinte, ist hier gleichgültig. Das Referat beginnt adv. haer. 4, 27, 1. II, 238 und endet 4, 32, 1. II, 254 bei „secundum nos"[1]. Der unmittelbare Einflußbereich der Quelle IQP ist also genau abgrenzbar. Daß innerhalb dieses Einflußbereichs auch Eigengut des Irenaeus sich findet, nahmen Harnack wie Bousset an. Zuversichtlicher, als Harnack, urteilte Bousset so über 4, 28, 2. II, 245 und über den ersten Satz von 4, 28, 3. II, 245, in dem über „a nobis praedicti haeretici" etwas ausgesagt wird[2]; dagegen war sein

1 Da der mit „secundum nos" schließende Satz auch die vorher mehrfach angewandte Form der indirekten Rede aufweist, wird man ihn noch in den 4, 27, 1 einsetzenden Abschnitt einrechnen müssen. Was folgt, nimmt Irenaeus aus dem Eigenen.

2 Bousset, S. 273, Anm. 2. Harnack sagt (Philot. S. 31) von dem ganzen Abschnitt 4, 28, 2—4, 29, 2, er wage aus ihm „nichts mit Sicherheit dem Presbyter zu vindizieren, obschon wahrscheinlich auch hier seine Predigten zugrunde liegen"; den Satz über „die Häretiker, die wir vorher genannt haben", hält Harnack (a. a. O) — in der Meinung, er könne auf den Presbyter zurückgehen? — m. E. deshalb für „auffällig", weil sie „nicht als solche bezeichnet waren". Aber das „praedicti" besagt nicht, daß diese Leute „genannt" waren; der Rückweis gilt wohl den „audaces et imprudentes", von denen in 27, 4. II, 243 die Rede gewesen ist.

Urteil zurückhaltender in bezug auf die beiden ersten der drei „Digressionen des Irenaeus“, die Harnack annahm: die über die Gläubigen am Kaiserhofe, die über den Frieden des Imperiums und die über den konsequent weltflüchtigen Asketen, dessen Rigorismus damit entschuldigt wird, daß er „die notwendigen Bedürfnisse unserer Lebensweise“ (necessitates nostrae conversationis) nicht kenne[1]. Auch da, wo er Ausführungen des Presbyters erkennen zu können meinte, wagte Harnack — und Bousset hat ihm nicht widersprochen — in weitem Umfange doch nur die Gedanken, nicht die Einzelheiten ihrer Formulierung für ihn in Anspruch zu nehmen[2]. Hier muß zunächst ein sicherer Ausgangspunkt für die Entscheidung dieser Frage nach dem Verhältnis des Irenaeus-Textes zu dem Presbytervortrage gesucht werden (vgl. Nr. 2 und 3). Vorher sei nur das noch bemerkt, daß der Ort, wo der Presbyter lebte und seinen Vortrag hielt, in Kleinasien gesucht werden muß[3], und daß die Zeit des Vortrags durch die Jahre 150 und 170 n. Chr. zu begrenzen sein wird[4].

1 Bousset a. a. O.; Harnack, S. 33f.

2 Vgl. Harnack, S. 29 und 33.

3 Harnack, der 1897 schrieb: „er (der Presbyter) ist wohl in Asien zu suchen, doch ist selbst das nicht gewiß“ (Chron. I, 339), hat in der Philotesia (S. 20) ohne Wiederholung der oben gesperrten Worte mit Recht von dem Presbyter gesagt: „er ist höchst wahrscheinlich in Asien zu suchen oder hat mindestens dort seine christliche Schulung erhalten“. Aber auch dies ist noch nicht genug. Harnacks eigene Begründung: „denn bei Irenaeus ist der Kreis jener ἑωρακότες (τοὺς ἀποστόλους) καὶ μαθόντες (παρ᾽ αὐτῶν) unstreitig überall sonst ein asiatischer“, macht (im Verein mit dem, was wir vom Leben des Irenaeus wissen) es unmöglich, an eine andere Gegend als Kleinasien zu denken.

4 Harnack, Chron. I, 338: „in der Zeit des brennenden Kampfes mit Marcion, also schwerlich vor 150“. Daß er in der Philotesia (S. 36) meinte, man könne deshalb die Predigten „über das Ende des sechsten Jahrzehnts des zweiten Jahrhunderts nicht leicht hinaufsetzen“, scheint mir keine notwendige Verbesserung zu sein; und daß Irenaeus „wahrscheinlich erst um 140 geboren ist“ (Philot. S. 36, Anm.), halte ich nicht für erwiesen, also auch nicht für einen stichhaltigen Grund zu einer Datierung des Presbytervortrags auf „nicht vor 160“. Auch mit dem Lebensalter des Presbyters, in der Zeit, da er seinen Vortrag hielt, ist nicht zu operieren. Harnack (S. 19f.) meint, er sei damals schon ein „senior“ (= πρεσβύτης), ein „ehrwürdiger Alter“, gewesen (27, 2. II, 242; 32, 1. II, 252). Aber „senior“ ist

2a. Ein sicherer Ausgangspunkt für die Entscheidung der Frage nach dem Verhältnis des Irenaeus-Textes zu dem Presbytervortrag, wenigstens hinsichtlich der hier wichtigen dogmatischen Gedanken, scheint mir durch die den Schlußbemerkungen des Referats (4, 32, 1) vorangehende allegorische Behandlung der Gen. 19, 26—38 erzählten Geschichte der beiden Töchter Lots und der Verwandlung seines Weibes in eine Salzsäule (4, 31, 1—3. II, 252—254) gegeben zu sein. Harnack meinte, so sicher es sei, daß diese Geschichte zu denen gehöre, die der Presbyter allegorisch behandelt habe, so lasse sich doch nicht ermitteln, wie viel von den Details ihm (und nicht erst dem Referenten Irenaeus) zuzuweisen sei[1]. Ich fürchte, man wird es für sicher halten müssen, daß Irenaeus hier von seinen Notizen und von seiner Erinnerung in weitgehendem Maße im Stich gelassen worden ist. Ich muß aber etwas weit ausholen, um dies zu zeigen.

Dreimal kommt in der allegorischen Erklärung der Geschichte von den Töchtern Lots ein „significari" (= μηνύεσθαι[2]) vor, d. h. dreimal wird festgestellt, daß durch das einst tatsächlich Geschehene damals noch Verborgenes (aus der späteren Heilsgeschichte) „angezeigt" oder vorbedeutet worden sei. In 31, 1 heißt es, dadurch, daß Lot nicht wußte, was er tat, also nicht der Fleischeslust frönte, sei eine Heilsveranstaltung (οἰκονομία) verwirklicht worden, kraft welcher die beiden Töchter Lots ein Hinweis waren auf „zwei Synagogen", die von ein und demselben Vater zum Kindergebären befruchtet wurden ohne Fleischeslust[3]. Zweitens wird unmittelbar anschließend, in

auch nur Übersetzung von πρεσβύτερος (vgl. 2, 22, 5. I, 331: πάντες οἱ πρεσβύτεροι = „omnes seniores"). Über 170 wird man in Rücksicht auf das Leben des Irenaeus nicht hinabgehen dürfen.

1 Philot., S. 35, vgl. S. 25.

2 Diese Gleichung erweist das griechisch erhaltene Bruchstück von 4, 31, 1. II, 252.

3 Textgestaltung und Übersetzung machen hier Schwierigkeiten. Grabe, Massuet und Stieren deuten in dem Katenenzitat, das hier den griechischen Text erhalten hat, eine durch Homoioteleuton nur nach dem lateinischen Texte zu ergänzende Lücke an: „δι' ἧς αἱ δύο ⟨θυγατέρες, τουτέστι δύο⟩ συναγωγαί", Grabe und Massuet rechnen aber auch mit der Möglichkeit, daß in der lateinischen Übersetzung das „duae filiae, id est" ein Zusatz sei. Stieren entschied sich für die erstere Möglichkeit (denn in seiner Anm. 8, S. 662: „duae filiae id

31, 2, gesagt, die Worte der Töchter — tatsächlich sagt es, die Zustimmung der jüngeren voraussetzend, nur die ältere —, es sei (nach dem Untergange aller Menschen, den sie in ihrer, ihr Tun entschuldigenden simplicitas et innocentia für gewiß halten) außer ihrem Vater kein Mann mehr da, der sie schwängern könne, werde ein Hinweis gegeben darauf (significabatur), neminem esse alterum, qui possit filiorum generationem maiori et minori synagogae praestare, quam patrem nostrum. Mit der erläuternden, auf Deut. 32, 6 gestützten Bemerkung „pater autem generis humani verbum dei" wird sodann dem dritten „significabatur" (totum autem significabatur per Lot) eine ins einzelne gehende allegorische Ausdeutung des Tuns des Lot vorausgeschickt. Quando igitur, so heißt es nämlich, hic (also der Logos) vitale semen, id est spiritum remissionis peccatorum, per quem vivificamur, effudit in humanum genus? Und die Antwort lautet: nonne tunc, cum convescebatur cum hominibus et bibebat vinum in terra? venit enim, inquit (Mt. 11, 19) filius hominis manducans et bibens. Das ist die Parallele zu dem Trunkenwerden Lots! Dementsprechend hat das von Christus geweissagte Einschlafen, auf das sodann hingewiesen wird: et cum recubuisset, obdormivit, ... quemadmodum ipse in David dixit „ego dormivi et somnium cepi" (Ps. 3, 6) sein allegorisches Vorbild in dem Schlafe Lots. Ja, der dann folgende Satz: et quoniam in nostra communi-

est] haec omnia sunt in catena" fehlt am Schlusse offenbar ein „omissa"); Harvey (II, 252, note 6) hielt das „id est duae synagogae" für eine Marginalglosse, meint aber wohl das „id est duae filiae", denn das „duae synagogae" ist auch durch den griechischen Text überliefert. Mir scheint Stierens Entscheidung die richtige zu sein. Auch das „id est" kann nicht fehlen; denn das δύο συναγωγαί ist nicht prädikative Näherbestimmung zu dem ἐμηνύοντο, sondern dieses erhält seinen Inhalt durch das τεκνοποιησάμενοι ἄνευ σαρκὸς ἡδονῆς. Aber was heißt τεκνοποιησάμενοι? Der Lateiner übersetzte: „in sobolem adoptatae". Grabe, dem Massuet und Stieren zustimmten, meinte: „mala versio verbi τεκνοποιησάμενοι, quod reddendum erat „sobolem parientes". Doch hat der lateinische Text (vielleicht mit Änderung des „adoptatae", d. i. „eingepfropft", in „adaptatae", d. i. „tüchtig gemacht [zum Nachwuchs]) nicht doch richtig übersetzt? „Gebären" wäre τεκνοποιεῖν, aber τεκνοποιεῖσθαι heißt „erzeugen"; und nur um Lot handelt es sich bei dem ἄνευ σαρκὸς ἡδονῆς. Sollte „τεκνοποιησάμενοι" nicht übersetzt werden müssen (und daher auch übersetzt werden können), wie oben geschehen ist?

catione et vita hoc agebat, iterum ait: „et somnus meus suavis mihi factus est“ (Jer. 31, 26) kann nichts anderes sein als eine mit leidlich schicklichen Worten gezogene Parallele zu der sexuellen Vereinigung Lots mit seinen Töchtern; das „in nostra communicatione et vita“ muß also etwa übersetzt werden: „als er mit uns Gemeinschaft hatte und mit uns lebte“. Dieser vorweggenommenen Deutung der Einzelheiten folgt dann, gleichsam nachgebracht, das dritte significatur: totum autem significabatur per Lot. Aber auffälligerweise schließt sich hier in der Form eines Begründungssatzes eine zweite, kürzere Ausdeutung dieses Typus an: quoniam semen patris omnium, id est spiritus dei, per quem facta sunt omnia, commixtus et unitus est carni, hoc est plasmati suo, per quam commixtionem et unitatem duae synagogae, id est duae congregationes, fructificantes ex patre suo filios vivos vivo deo. Läse man diese Ausführungen außerhalb des Zusammenhangs, in dem sie hier stehen, so würde man sie anders deuten, als sie hier gedeutet werden müssen. Im Zusammenhange des Irenaeus-Textes kann der „pater omnium“ nur der Logos sein, der ja vorher ausdrücklich als der pater generis humani bezeichnet ist. Sein semen, der spiritus dei, per quem facta sunt omnia, muß mit dem vorher als spiritus remissionis peccatorum bezeichneten identisch sein. Die commixtio und unitas kann nur dasselbe sagen, was vorher über das Essen und Trinken, das Schlafen und das Gemeinschaft-pflegen des auf Erden als filius hominis „gekommenen“ Logos gesagt ist. Und die duae synagogae, die durch s e i n Tun in den Stand gesetzt worden sind, dem lebendigen Gott lebendige Söhne als ihre Frucht darzubringen, wird man nur in der judenchristlichen und der heidenchristlichen Kirche zu sehen vermögen. Diese Leistungen einer gewiß nicht geschmackvollen Exegese sind zwar, wie sich gleich zeigen wird (s. Nr. 2b), nicht singulär; aber ebenso gewiß sind sie nicht als Ausführungen des Presbyters anzusehen (s. Nr. 3). — Ähnliches ergibt sich gegenüber der in 31, 3 noch angefügten Ausdeutung dessen, was dem Weibe Lots widerfuhr. Daß „cum haec fierent, uxor remansit in Sodomis“ [1], wird als ein Hinweis darauf angesehen, daß die

1 Richtiger wäre gewesen „in via“ (vgl. Gen. 19, 29 mit 19, 16—25). Doch ist das hier gleichgültig.

ecclesia, quae est sal terrae, subrelicta est in confinio terrae; und daß diese zu einer Salzsäule gewordene Frau, wie die haggadische Ausschmückung der Sage erdichtet hatte, noch menstruiert und etwa abgehauene Glieder selbst wieder ergänzt[1], wird dahin ausgedeutet, daß auch die Kirche „patiens, quae sunt humana" bleibt et dum saepe auferuntur ab ea membra integra, perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei. Auch diese Deutung ist nicht singulär, aber gleichfalls sicher nicht auf den „Presbyter" zurückzuführen.

2b. Nicht singulär ist, um mit dem für die Ausdeutung Entscheidenden zu beginnen, die Auffassung des „Vaters", der den beiden Synagogen Kinder zu gebären ermöglicht, auf den Logos als den pater generis humani. Irenaeus hat ihn auch an anderer Stelle[2], und zwar durch Anführung desselben Wortes aus dem Deuteronomium (32, 6: οὐκ αὐτὸς οὗτός σου πατὴρ ἐκτήσατό σε; καὶ ἐποίησέν σε καὶ ἔπλασέν σε;), als den „Vater" bezeichnet. Von dem Logos als dem pater familias (οἰκοδεσπότης) in Mt. 13, 52 konnte er sagen: utraque testamenta unus et idem pater familias produxit, verbum dei, dominus noster Jesus Christus[3]. Hier aber, in der eben (in Nr. 2a) dargelegten Ausdeutung der Töchter Lots und ihrer Nachkommen, sind die δύο συναγωγαί nicht die beiden „Testamente", sondern offenbar die judenchristliche und heidenchristliche Kirche des neuen Testaments, denn die Erzeugung der Kinder der beiden Schwestern wird ja der Zeit zugeschrieben, da der Logos convescebatur cum hominibus et bibebat vinum

1 Schon Grabe (S. 355, nota 1) verwies auf das pseudotertullianische Gedicht „Sodoma", das diese Sage auch kennt: ...si quis mutilaverit advena formam /, protinus ex sese suggestu vulnera complet /, dicitur et, vivens alio iam corpore, sexus / munificos solito dispungere sanguine menses (v. 123—126, Tertull. ed. Oehler, ed. min., 1182).

2 4, 10, 2. II, 174. Er mag das von den Gnostikern übernommen haben, denen er nachsagt, der eine von ihnen meine, die oder die alttestamentliche Stelle sei gesagt „de Bytho", der andre „de Unigenito", der dritte „de patre omnium, hoc est de Verbo", usw. (4, 35, 4. II, 275; vgl. 1, 1, 1. I, 10: λόγον... πατέρα πάντων τῶν μετ' αὐτὸν ἐσομένων). Daß der Logos im lateinischen Irenaeus auch als „paterfamilias" bezeichnet wird (4, 9, 1. II, 169), gehört nicht hierher; denn dieser paterfamilias ist der ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης von Mt. 13, 52.

3 4, 9, 1, II, 169 (vgl. die vorige Anm. a. E.).

in terra. Aber auch die Herleitung der judenchristlichen und heidenchristlichen Kirche von dem einen Christus ist ein bei Irenaeus auch sonst, und nicht nur im Einflußbereich von IQT[1], belegbarer Gedanke[2]. Die Beziehung von Ps. 3, 6 auf den Tod Christi — an diesen wird auch bei der Ausdeutung des Schlafes Lots auf den die Kirche begründenden Tod Christi gedacht sein[3] — kann ich bei Irenaeus freilich nur im Einflußbereich von IQT nachweisen[4]; aber die schon im NT (z. B. Eph. 5, 25—27; Apok. 1, 5f.) vorliegende Verbindung der Entstehung der ἐκκλησία mit dem Tode Christi ist, und zwar zugleich mit der bildlichen Bezeichnung des Sterbens Christi als eines Einschlafens, gewiß nicht nur oder überhaupt nicht auf Grund dieser Irenaeus-Stelle eine weit verbreitete Tradition gewesen, und bereits Tertullian kennt sie[5]. Ähnlich steht es mit der Bezeichnung des hl. Geistes als „semen Christi". Die entsprechende spätere Tradition[6] geht schwerlich auf diese Stelle bei Irenaeus zurück; sie kann vielmehr bereits dem Irenaeus, auch unabhängig von dem Presbytervortrage, überliefert worden sein. Endlich hat auch die an die haggadische Sage anknüpfende Ausdeutung des Geschicks der Gattin Lots bei Irenaeus ihre Parallele außerhalb seines Referats über den Presbytervortrag[7].

1 4, 21, 3. II, 227; 4, 25, 2. II, 233.

2 3, 5, 3 a. E. II, 20; vgl. die beiden λαοί 5, 17, 4. II, 372.

3 Dagegen spricht nicht notwendigerweise, daß danach erst das „somnus meus suavis mihi factus est", d. h. das „effundere semen" folgt; denn erstens braucht man dieser Art von Allegorie keine Rücksicht auf die Zeitfolge zuzutrauen, und zweitens könnte an die Anfänge der judenchristlichen Gemeinde in den durch die Hadesfahrt erlösten alttestamentlichen Frommen gedacht sein (vgl. Ignat. ad Philad. 5, 2: συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς ἐλπίδος).

4 4, 33, 13. II, 267, vgl. oben S. 74, Anm. 7.

5 de anima 43. I, 372, 2f.: si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae (Gen. 2, 21f.) mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria lateris „mater viventium" figuraretur ecclesia.

6 Gregor Illib., tractatus Origenis ed. Batiffol, 1900, c. 6, S. 62, 18: necessario semini (Christi), i. e. sancto spiritui; Pacian, de bapt. 6, MSL 13, 1093 A: Christi semen, id est dei spiritus, novum hominem alvo matris (ecclesiae) agitatum... manibus sacerdotum effundit. Ein „semen quoddam divini generis" nennt auch Novatian (de trin. 29, ed. Fausset 109, 4f.) den Geist, der in der Taufe operatur ex aquis secundam nativitatem.

7 4, 33, 9. II, 264. Daß hier der Text mit seinem „quemadmodum et typus eius, quae fuit illius Lot" durch Harveys Rück-

— Daß oben (in Nr. 2a) die Deutung, die Irenaeus der Erzählung aus Gen. 19, 26—38 gegeben wissen wollte, richtig aufgefaßt ist, scheint mir durch die Ausführungen dieser Nummer bewiesen zu sein.

3. Aber diese Deutung kann nicht die des Presbyters gewesen sein. Irenaeus selbst gibt das „Hauptthema"[1] seines Vortrags richtig wieder, wenn er sagt[2]: huiusmodi quoque[3] de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat, ab uno quidem et eodem deo utraque ostendens. So kann auch die Geschichte von Lots Töchtern gedeutet werden, und so ist sie schon vor Origenes gedeutet worden[4]. Und nur so kann der antimarcionitische Vortrag des Presbyters sie erklärt haben; denn nur so hat sie eine antimarcionitische Spitze.

übersetzung „ὡς καὶ τύπος τῆς τοῦ Λώτ" genügend gerechtfertigt ist, bezweifle ich; denn das „eius" bezieht sich auf die Kirche, und ein „τύπος αὐτῆς ἡ τοῦ Λώτ" oder „ἐκείνου τοῦ Λώτ" wäre ebenso undeutlich wie das „quae fuit illius Lot". Weshalb kann man nicht vor dem illius ein „uxor" ausgefallen denken? Die Stelle ist gewiß (vgl. das illius Lot) nicht unabhängig von 4, 31, 3, könnte also bei Irenaeus auf den Einfluß des Presbyters zurückgeführt werden. Zwingend beweist sie aber nur, daß ihr Gedanke dem Irenaeus wertvoll gewesen ist; und das kann auch von einem Fündlein seiner allegorischen Kunst angenommen werden. Ja, das muß aus dieser Stelle gefolgert werden, wenn diese Allegorie nicht auf den Presbyter zurückgeht (vgl. oben Nr. 3).

1 Harnack S. 29. 2 4, 32, 1. II, 254.

3 Dies „quoque" ist rätselhaft. Zu dem Subjekt könnte es, selbst wenn von einem anderen Presbyter, einem Apostelschüler, hier die Rede wäre — was trotz Harvey (II, 254, nota 5) ganz gewiß nicht der Fall ist (vgl. oben S. 7, Anm. 3) —, seiner Stellung wegen nicht gezogen werden. Also kann man es nur mit „de duobus testamentis" verbinden. Aber ist es denkbar, daß Irenaeus so selbst darauf hingewiesen hätte, daß die Ausdeutung der Lot-Geschichte in der Form, in der er sie bot, nicht von den „beiden Testamenten" handelte? Kann man daran denken, daß ein „ὧδέ πως" als ὧδε καὶ verlesen war? Paläographisch ist das nicht unmöglich.

4 Orig. in Gen. hom. 5, 5, ed. Baehrens S. 63, 3ff.: scio nonnullos, quantum ad allegoriam pertinet, Lot traxisse ad domini personam et filias eius ad duo testamenta. Daß Origenes hier unsere Irenaeus-Stelle im Auge hatte (Grabe p. 354, nota 2), ist möglich, obwohl er sie dann m. E. nicht ganz richtig verstanden hat. Aber nötig ist diese Annahme nicht; Origenes kannte ja „nonnullos", die so allegorisierten.

Da diese der Ausdeutung der beiden Töchter Lots bei Irenaeus fehlt[1], muß man annehmen, daß Irenaeus, natürlich unbewußt, sein eignes Verständnis der δύο θυγατέρες anstatt der Auslegung des Presbyters dargelegt hat. — Auch das zweite „significabatur" muß der Presbyter anders aufgefaßt haben als Irenaeus. Er kann bei dem „significabatur neminem esse alterum, qui possit filiorum generationem maiori et minori synagogae praestare, quam patrem nostrum" nur an den einen Gott des AT und des NT gedacht haben, „ab uno et eodem deo utraque (testamenta) ostendens"; und wenn auch er Deut. 32, 6 herangezogen hat, so wird er hier, wie IQT, in der verwandten Maleachi-Stelle[2] denselben „pater omnium" gefunden haben, den Paulus (Eph. 4, 6) als den εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων κτλ. und Jesus (Mt. 11, 27) als seinen Vater bezeichnet. Irenaeus ist auch hier, wenn er an den Logos als den pater generis humani dachte, seinem Verständnis der Sache gefolgt. — Auch bei dem dritten significabatur, bei dem es sich um das „semen patris" handelt, kann der Presbyter daher nicht, wie Irenaeus, an das vitale semen des Logos, d. i. an den spiritus remissionis peccatorum, den er effudit in genus humanum, gedacht haben. Ihm muß, so würde man urteilen müssen, auch wenn wir keinen ausdrücklichen Beweis dafür hätten, auch da, wo von dem „semen patris omnium" die Rede ist, der „pater omnium" der unus deus gewesen sein. Wir haben aber dafür auch einen Beweis. Denn die bei Irenaeus in der Form eines Begründungssatzes nachträglich gebrachte zweite, kürzere Ausdeutung des dritten Typus (oben S. 105) erklärt das „totum significabatur per Lot" mit den Worten: quoniam semen patris omnium, id est spiritus dei, per quem facta sunt omnia, commixtus et unitus est carni, hoc est plasmati suo". Auch Tertullian hat einmal den spiritus sanctus als das semen Gottes bezeichnet; Christus, so sagt er, sei der dei filius, weil er nicht ex viri

---

1 Daß es auch Christen (gesetzesfreie Christen wie Paulus) gab, die aus dem Judentum herkamen (wie Paulus), hat Marcion nicht geleugnet; Rö. 1, 16 las auch er (wenngleich ohne das „τε πρῶτον"): Ἰουδαίῳ καὶ Ἕλληνι (Harnack, Marcion[2], S. 102*).

2 Iren. 4, 20, 2. II, 214: nonne pater unus est omnium nostrum? (Mal. 2, 10).

semine gezeugt worden sei, sondern ex patris dei semine, id est spiritu[1]. Hier hat Luk. 1, 35 den Anlaß zu dieser grob-unschönen Redeweise gegeben. Auch bei dem Presbyter kann neben der Lotgeschichte Luk. 1, 35 mit eingewirkt haben. Jedenfalls ist auch ihm hier, wie bei dem zweiten „significabatur“ (oben S. 109), der „pater omnium“ nicht der Logos, sondern der „deus pater“ gewesen, und der spiritus nicht der von Christus ausgegangene spiritus sanctus, per quem vivificamur, sondern der spiritus dei, per quem facta sunt omnia. Das „commixtus et unitus est carni“ würde diese Auffassung des Satzes jedem Leser als selbstverständlich erscheinen lassen, wenn er allein stände, d. h. wenn nicht Irenaeus in dem, was vorausgeht, in eine andre Richtung gewiesen hätte. Aber darf uns das bestimmen? Irenaeus hat zunächst in der „vorweggenommenen Deutung“, wie ich oben (S. 105) sagte, unbewußt seine Auffassung der Sache dargelegt; die nachgebrachte zweite Deutung ist die des Presbyters. Sie wird zunächst (dem AT. gegenüber) an die Wirksamkeit des spiritus dei in den Propheten und Frommen des AT., dann daran gedacht haben, daß in Jesu Christo der spiritus dei, per quem facta sunt omnia, commixtus et unitus est carni. — Endlich muß man vermuten, daß auch bei der Ausdeutung des Schicksals des Weibes Lots Irenaeus die Auslegung des Presbyters nicht mehr recht in der Erinnerung hatte[2]. Ich will zugunsten dieser Vermutung nicht geltend machen, daß diese Deutung eine Doublette schafft zu der Deutung der Nachkommenschaft der Töchter Lots auf die Kirche. Denn derartige überflüssige Wucherungen der Allegoristik sind häufig; und eine bloße Doublette liegt nicht vor: „Diese Kirche ist das Salz der Erde und sie übersteht, wenn sie auch den Menschlichkeiten dieses irdischen Lebens ihren Tribut zahlen muß, alle Mißhandlungen.“ — Diesen Gedanken fügt die Deutung des Schicksals des Weibes Lots neu hinzu. Aber zweierlei muß man geltend machen. Erstens nämlich hat auch diese Ausdeutung des zur Salzsäule gewordenen Weibes Lots schlechterdings nichts von antimarcionitischer Färbung; und zweitens

1 de carne Christi 18, Oehler ed. min. 916f.
2 Vgl. S. 107, Anm. 7 a. E.

kommt, wenn das betonte „et cum haec fierent, uxor remansit in Sodomis“ als ein Hinweis darauf angesehen wird, daß „ecclesia subrelicta est in confinio terrae“, der Strafcharakter der Verwandlung des Weibes nicht zur Geltung. Irenaeus gibt auch hier seine Deutung, der Presbyter wird auch diesen vierten Typus für seine antimarcionitische Polemik verwendet haben[1].

4. Was lehrt uns dies alles? — Es ermöglicht uns, nun die Frage nach dem Übernommenen und dem Eigenen im Referat des Irenaeus (vgl. Nr. 1 a. E.) aufzunehmen und über beides wenigstens einiges festzustellen. — Man wird nicht das ganze Referat für so ungenau halten dürfen, wie seinen mit der Lot-Geschichte sich beschäftigenden Abschnitt. Die eigentlich antimarcionitischen Ausführungen werden den behandelten Schriftstellen nach und hinsichtlich der sie würdigenden Gedanken, vielleicht auch in einzelnen Formulierungen, die Irenaeus sich notiert haben mag, auf den Vortrag des Presbyters (IQP) zurückgehen. Was Harnack an antimarcionitischen Grundgedanken und an „Synthesen“ (im Gegensatz zu Marcions „Antithesen“) für den Presbyter in Anspruch nahm[2], ihm abzusprechen, sehe ich keinen Grund. Aber an dogmatischen Gedanken, die für die quellenkritische Arbeit an Irenaeus, adv. haer., von Wichtigkeit sein könnten, bietet dies Material fast nichts. Denn an dogmatischen Gedanken dieser Art kann als sicher aus IQP stammend nur das angesehen werden, was in der Ausdeutung der Lotgeschichte im Unterschiede von der Irenaeïschen Auffassung der Sache als Anschauung des Presbyters sich erwies. Irenaeus hat hier — das war mit Sicherheit zu erkennen — seine Auffassung in bezug auf eine Reihe für uns wichtiger Punkte zu entwickeln Gelegenheit gehabt: seine Auffassung vom Logos als dem neben Gott (dem Vater) stehenden pater generis humani, der auf diese Erde kam, „mit den Menschen“ zusammen lebte usw., und seine Auf-

---

1 Wie er das getan hat, können wir nicht erraten. Er kann das Zurückblicken des „zurückbleibenden“ Weibes und ihre Bestrafung auf die ungläubig gebliebenen Juden und ihre Bestrafung gedeutet haben.

2 Philot. S. 26f. und S. 29f.

fassung des spiritus remissionis, per quem vivificamur, als einer von ihm, dem auf Erden erschienenen Logos, ausgehenden effusio tritt uns hier entgegen[1]. Man wird daher auch das „unus et idem deus pater et verbum eius" und den außerdem noch dreimal in demselben Paragraphen — es ist der von Bousset ganz ausgeschiedene Paragraph 4, 28, 2 — vorkommenden Hinweis auf das verbum dei und ebenso den gleichfalls in 4, 28, 2 sich findenden Gedanken, daß in novo testamento ea quae est ad deum fides aucta est additamentum accipiens filium dei[2], nur für die Theologie des Irenaeus (nicht für die von IQP) verwenden dürfen. Auch das zweimalige sonstige Vorkommen des Begriffs „verbum dei"[3] kann nicht als Beweis dafür gelten, daß der Presbyter so geredet hat. — In bezug auf diesen sehen wir deutlich, daß seine Christologie eine Geistchristologie war: das Göttliche in Christo war der spiritus dei, durch den alles geschaffen ist, und der schon die alttestamentlichen Frommen zu dem machte, was sie waren, zu einer Synagoge Gottes[4]. Er war — das gilt in dem Vollsinn dieser beiden Termini, die schon IQP gebracht haben wird[5], wohl gewiß nur von Christus — commixtus et unitus

1 Das wird später zu verwerten sein, wenn von der „eigenen" Theologie des Irenaeus die Rede sein wird.

2 Die Stellen, die Bousset (S. 273, Anm. 2) anführte, um diese Vorstellung einer durch ein additamentum vermehrten fides (d. i. fides, quae creditur) als eine „Lieblingsmeinung des Irenaeus" zu erweisen (4, 11[, 1. II. 174]; 4, 34[, 1 und 2. II, 269f.]; 5, 1, 1. [II, 174]), sind aus verschiedenen Gründen nicht so überzeugend wie z. B. 4, 13, 1. II, 181: quid autem erat plus? primo quidem: non tantum in patrem, sed et in filium eius iam manifestatum credere, hic est enim, qui in communionem et unitatem dei hominem ducit; post deinde: non solum dicere, sed et facere etc.

3 4, 28, 3. II, 246: neque subiecti sunt verbo dei; 4, 29, 2. II, 247: verbum ait de rubo ad Moysen.

4 Daß die beiden synagogae als „fructificantes ex patre suo filios vivos vivo deo" bezeichnet werden, kann nicht für IQT in Anspruch genommen werden, weil hier wieder die Anschauung des Irenaeus einwirkt, daß der sie zum fructificare in den Stand setzende pater der von Gott unterscheidbare „Logos" ist.

5 Das „commixtus" fordert ja die Lotgeschichte, es kann auch von den alttestamentlichen Frommen gelten. Daß auch auf sie in IQP das „spiritus carni unitus" für anwendbar gehalten ist, darf man vielleicht bezweifeln.

carni. Daß der „spiritus, per quem facta sunt omnia" von IQP als „Sohn" Gottes gedacht war, ist nicht wahrscheinlich; das „semen" ist noch kein filius. Doch möchte ich kein Gewicht darauf legen, daß abgesehen von der Stelle in 4, 28, 2, die des Irenaeus eigene Theologie zu geben in Verdacht steht (additamentum accipiens filium dei), nichts den Gedanken anregen kann, der Presbyter habe einen präexistenten „Sohn Gottes" gekannt. Denn das Referat des Irenaeus ist kein Stenogramm. Mit nicht größerem Rechte könnte man gegen diesen Gedanken geltend machen, daß an einer Stelle des Irenaeïschen Referats „Jesus, filius dei" sich findet. Denn der Gebrauch dieses Namens erklärt sich hier dadurch, daß an Josua (Ἰησοῦς) als Typus Christi gedacht ist, und das „filius dei" steht im Gegensatz zu dem Prädikat „famulus dei", das dem Moses gegeben wird[1]. Selbst ein Orthodoxer des 4. Jahrhunderts hätte so sprechen können. — Die Geistchristologie des Presbyters bleibt daher zunächst eine in ihrer weiteren Ausgestaltung unerkennbare Größe. Wird sie faßbarer durch das, was wir sonst von „Geistchristologie" in jener Zeit wissen? Die Frage kann erst beantwortet werden, wenn versucht ist, den im einzelnen m. E. noch nicht ausreichend untersuchten und im ganzen noch nicht zusammengestellten Spuren der Geistchristologie vor Irenaeus nachzugehen. Daß dies hier geschieht, ist auch in Rücksicht auf andere, später zu besprechende Quellen des Irenaeus zweckmäßig. Erst, wenn dies geschehen ist, wird es am Platze sein, auf die Geistchristologie von IQP zurückzukommen (s. § 12).

---

1 4, 30, 4. II, 251: universa enim, quae ex Aegypto profectio fiebat populi, a deo typus et imago fuit profectionis ecclesiae, quae erat futura ex gentibus. propter hoc et in fine educens eam hinc in suam haereditatem, quam non Moyses quidem, famulus dei, sed Jesus, filius dei, in haereditatem dabit. — An sich wäre es denkbar, daß hier ein dem Jesusnamen ursprünglich hinzugesetztes „Christus" im Laufe der handschriftlichen Überlieferung weggefallen wäre. Beispiele für solchen Wegfall finden sich auch sonst im Irenaeus (vgl. den griechischen und den lateinischen Text in 3, 12, 8. II, 62 und 3, 17, 4. II, 94). Hier sichert, obwohl wir nur den lateinischen Text haben, die Parallele zu Josua das bloße „Jesus".

§ 6. Die Beobachtungen des Celsus[1].

1. Über die Vorstellungen von Christo in der Christenheit der Zeit kurz vor der Schriftstellerei des Irenaeus haben wir einen heidnischen Zeugen: Celsus[2]. Die Kenntnis dieses Polemikers von den Glaubensvorstellungen der Christen ist freilich eine unvollständige gewesen; aber ihre Reichhaltigkeit ist auffälliger als ihre Schranken; und jedenfalls ist es lehrreich zu sehen, was die offenen Augen selbst eines heidnischen Beobachters wahrzunehmen imstande waren. — Celsus gibt die christologischen Anschauungen, die er bei den Christen kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte — an getrennten Stellen — in dreifach verschiedener Weise wieder:

a) αὐτὸς κάτεισι πρὸς ἀνθρώπους ὁ θεός[3]. Celsus hat dies entsprechend der griechischen Epiphanienvorstellung[4] verstanden; denn er meinte folgern zu können, daß Gott dabei seinen Himmelssitz (τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν) verlassen habe[5].

b) ἐπειδὴ μέγας ἐστὶ καὶ δυσθεώρητος ὁ θεός, πνεῦμα ἴδιον ἐμβαλὼν εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον δεῦρο κατέπεμψεν, ὡς ἂν δυνηθείημεν ἀκοῦσαι παρ᾽ αὐτοῦ καὶ μαθεῖν[6].

c) Jesus Christus war der herabgekommene υἱὸς θεοῦ[7] oder παῖς θεοῦ[8] oder θεός τις[9].

Man könnte sich versucht fühlen, hier bei dem Polemiker die Spuren modalistisch- und dynamistisch-monarchianischen

1 Vollständigkeit nehme ich für die Nachweisungen dieses Paragraphen nicht in Anspruch. Es genügt, wenn das Material ausreicht, meine Thesen zu beweisen. Bewußt lege ich unvollständig es da vor, wo ich auf ältere Forschungen verweisen kann.

2 Ich zitiere nach der Ausgabe des Origenes c. Celsum in den GchS (ed. Koetschau, 2 Bde 1899). Die Zitate sind auffindbar auch in der Separatausgabe von „Celsi ἀληθὴς λόγος", in der O. Glöckner für Lietzmanns „Kleine Texte" (Nr. 151, Bonn 1924) den Celsus-Text aus der Widerlegungsschrift des Origenes „restituere conatus est".

3 4, 5. I, 277, 18f. vgl. 4, 23. I, 293, 1: ἀφίξεται θεὸς ἢ πέμψει τὸν υἱόν.

4 Vgl. ThStKr 1927, S. 7, 72—76, 91 und 102.

5 4, 5. I, 277, 19f. 6 6, 69. II, 139, 1ff.

7 1, 50. I, 101, 21f. und 6, 8. II, 78, 2 (υἱός), vgl. 4, 23 oben Anm. 3; 1, 66. I, 119, 11 (ὁ ἴδιος υἱός).

8 1, 61. I, 112, 27f. und 1, 67. I, 121, 12: ὁ τοῦ θεοῦ παῖς.

9 4, 2. I, 274, 12f.: καταβεβηκέναι... εἰς τὴν γῆν τινα θεὸν ἢ θεοῦ υἱόν.

Denkens (a und b) und einer Hypostasenchristologie (c) zu finden. Aber man darf dieser Versuchung nicht nachgeben. Celsus warf allen Christen vor — und oft hat er das ausgesprochen —, daß sie Jesum, „der sterblichen Leibes war, als Gott ansähen“ [1]: solche dynamistische Monarchianer, die auch den Auferstandenen nicht als θεός bezeichneten, sind nicht in seinen Gesichtskreis getreten [2]. Für alle dynamistisch-monarchianischen Anschauungen ergibt sich dasselbe durch eine andre Erwägung. Hinter den christologischen Formeln, die Celsus als von den Christen gebrauchte ausgibt, haben zweifellos bei diesen, insonderheit bei den „simplices“ unter ihnen, für unser dogmatisches Denken unterscheidbare und in diesem Sinne recht verschiedene (oft gewiß sehr naive) Vorstellungen gestanden, aber Celsus sah sie alle — nicht nur die erste (a) — im Lichte der durch andere als dynamistisch-monarchianische Anschauungen irgendwelcher Art in ihm wachgerufenen Epiphanie-Vorstellung [3]. Daß Jesus ein Mensch aus Nazareth [4] gewesen sei, war seine Gegenthese gegen den Glauben, daß in ihm Gott oder sein Geist oder sein Sohn oder θεός τις in menschlichem Leibe (ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι) [5] erschienen sei. — Es steht nicht im Gegensatze zu dieser Bedeutung der Epiphanie-Vorstellung für die Kritik des Celsus, ist aber neben ihr oder in ihr eben deshalb, weil Celsus dynamistisch-monarchianische Gedanken nicht kannte, besonders beachtenswert, daß für Celsus die drei oben unter a, b und c genannten Anschauungen in gewisser Weise in der Vorstellung

1 3, 41. I, 237, 2: ἐκ θνητοῦ σώματος ὄντα θεὸν νομίζομεν.

2 Vgl. 3, 42. I, 238, 8f.

3 Vgl. 2, 75. I, 195f., 32: τίς θεὸς παρὼν εἰς ἀνθρώπους ἀπιστεῖται, καὶ ταῦτα οἷς ἐλπίζουσιν ἐπιφαίνεται; Im Rahmen der Epiphanie-Vorstellung bleibt für Celsus die christliche Schätzung Jesu auch dann, wann er als Bote (ἄγγελος) des höchsten Gottes bezeichnet wird (2, 9. I, 135, 13).

4 Ναζωραῖος ἄνθρωπος (7, 18. II, 169, 18f.).

5 6, 71. II, 141, 31; vgl. εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον (6, 69, oben S. 114b) und die These des Celsus, daß Jesus nicht „μετὰ τοῦ σώματος“ habe auferstehen können, wenn Gott sein πνεῦμα wieder zurücknahm (vgl. Anm. 4 a. E.). Daß 1, 66. I, 119, 3 zu dem ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι ein „καὶ ψυχῇ“ hinzugefügt ist, wird daraus zu erklären sein, daß Origenes hier in der Polemik den Gedanken seiner Anschauung gemäß formuliert.

zusammenlaufen, daß Gott seinen Geist herabgesandt habe. Denn Celsus unterscheidet bei den Christen zwei Arten dieser Vorstellung: hier halte man das πνεῦμα in Christus für Gott selbst, dort glaube man es als Sohn Gottes bezeichnen zu müssen[1]. Gegenüber der ersteren Art dieser Vorstellung verliert die oben aufgeführte Anschauung a (αὐτὸς κάτεισι ὁ θεός), wenn man diese nicht grob anthropomorphistisch versteht, ihre Selbständigkeit; gegenüber der zweiten die Anschauung c, sobald man bei dieser nur das ἧκεν ἄνωθεν υἱὸς θεοῦ ins Auge faßt. Christen aber, die im Unterschied von dem „ἧκεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ" gemeint hätten „ἧκεν θεός τις", hat Celsus

1 6, 71f. II, 141f. Das Verständnis dieser schwierigen Ausführungen des Celsus ist m. E. nur zu gewinnen, wenn man ausgeht von dem Satze in 72, S. 142, 1f., in dem Celsus sagt, daß „einige" Christen nicht zugaben πνεῦμα εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ (scil. erklärten) τὸν υἱὸν αὐτοῦ (scil.: εἶναι πνεῦμα). Mit der von diesen „τινες" nicht zugegebenen Anschauung — sie werden Jo. 4, 24 nur anders gedeutet haben als Celsus, nicht stoisch-stofflich — rechnet Celsus bei der Polemik gegen die christlichen Vorstellungen von Christo, die diesem Satze über die τινες vorhergeht, mit der Anschauung der τινες bei der Polemik, die dieser Erwähnung der τινες folgt. Nur scheinbar paßt dazu nicht, daß die dem Satze über die τινες vorhergehende Polemik ausführt: ἐπείπερ πνεῦμά ἐστιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς ἐν ἀνθρωπίνῳ γεγονὼς σώματι οὐδ' ἂν αὐτὸς εἴη ἀθάνατος ὁ τοῦ θεοῦ υἱός. Denn dieser störende Schein verschwindet, wenn man sich zweierlei klar macht. Erstens, daß Celsus die Aussage der Christen „πνεῦμα ὁ θεός" (Joh. 4, 24) im Sinne der stoischen Philosophie versteht (71, S. 141, 7f.), d. h. so, daß Gott als πνεῦμα alles durchdringe, bzw. alles in sich fasse; Christus kann dann nicht τὸ πνεῦμα in seiner Totalität sein, sondern: „πνεῦμά ἐστιν ἀπὸ θεοῦ". Zweitens gilt es, daran zu denken, daß Celsus wußte, die Christen hielten den Jesus Christus, der auf Erden gelebt hatte, für den „Sohn Gottes". Wenn, so sagt er, nun dieser „υἱὸς θεοῦ ἐν ἀνθρωπίνῳ γεγονὼς σώματι" wirklich πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ war, wie Ihr meint, so ist ja dieser Gottessohn (weil er tatsächlich gestorben ist) nicht unsterblich, es ist jedoch widersinnig, das von dem anzunehmen, der πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ gewesen sein soll. Ist aber, so kritisiert Celsus dann die zweite Form der Vorstellung, Gott nicht selbst πνεῦμα, πνεῦμα vielmehr sein „Sohn", etwas von ihm Ausgegangenes, so ist zu sagen, daß es nicht die Art solches Aushauches sei, in dieser gewissen Selbständigkeit zu beharren (ὥστ' ἀεὶ διαμένειν), Gott müsse seinen Hauch wieder eingeatmet haben, und da nun Gott sein πνεῦμα doch nicht mit der durch die Natur des Leibes gegebenen Befleckung zurückgenommen haben würde, so ergäbe sich, daß Jesus nicht leiblich (μετὰ τοῦ σώματος) auferstanden sein könne.

gewiß nicht kennen gelernt. — Die apologetische Logoschristologie, die in gewisser Weise den Logos-Sohn als einen „θεός τις“ (einen δεύτερος θεός) ansah, ist — das scheint mir in unserm Zusammenhange von großer Wichtigkeit zu sein — nachweislich dem Celsus nicht bekannt geworden. An einer Stelle[1] bringt er allerdings den Logosbegriff mit der Christologie in Zusammenhang. Er läßt hier seinen Juden sagen, die Christen gebärdeten sich wie Weise (σοφίζονται) ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον, aber sie wiesen dabei nicht hin auf einen λόγος καθαρὸς καὶ ἅγιος, sondern auf einen schmachvoll getöteten Menschen. Wenn der Logos (und nicht der getötete Mensch) ihnen der „Sohn Gottes“ sei, so würden auch sie (die Juden, tatsächlich aber auch: Celsus und seine Gesinnungsgenossen) zustimmen[2]. Hieraus muß man doch schließen, daß Celsus bei den Christen, über die ihm im persönlichen Verkehr oder durch Hörensagen Urteilsmaterial zugekommen war, nie etwas gehört hatte von einem vorzeitlichen Logos, der ähnlich gedacht wurde, wie die Philosophen der Zeit ihn auffaßten, und als solcher der „Sohn Gottes“ genannt ward. Hat Celsus in den angeführten Worten auf Christen Rücksicht genommen, die den geschichtlichen Jesus Christus als den λόγος θεοῦ, als das personifizierte „Wort Gottes“ an die Menschheit bezeichneten? Oder war er dadurch bestimmt, daß er in dem ihm wahrscheinlich nicht ganz unbekannten Johannesevangelium[3] im Prolog den Logos erwähnt fand, ihn sonst aber dort hinter dem geschichtlichen Jesus ganz zurücktreten sah? Ob dies, oder jenes, oder beides der Fall war, läßt sich nicht entscheiden. Es kann dies hier auch unentschieden bleiben. Denn die Hauptsache ist hier, daß dies Nichtwissen des Celsus von der apologetischen Logoslehre[4] zeigt, daß man deren Verbreitung in der Christenheit vor Irenaeus nicht überschätzen darf. Einen entgegengesetzt entsprechenden Schluß muß man daraus ziehen,

---

1 2, 31. I, 158, 21ff. 2 ibid. S. 159, 4f.
3 6, 70. II, 140, 19 und 71, S. 141, 6 (oben S. 116, Anm. 1).
4 Das „ θεὸς καὶ θεοῦ υἱός“ als Prädikat Christi (2, 30. I, 157, 18) darf nicht dagegen ins Feld geführt werden. Das ist eine alte Formel (vgl. C. Schmidt, TuU. 43, 265) — sie klingt wohl auch in der S. 114, Anm. 9 zitierten Stelle nach —, die ursprünglich von dem erhöhten Herrn etwas aussagt.

daß Celsus von der Geistchristologie am häufigsten und ausführlichsten spricht[1]. Er bringt dabei einmal die Herabkunft des Geistes mit der Jungfrauengeburt in Zusammenhang[2]. Aber daß er dies nur einmal tut, und zwar nach längeren Ausführungen über das πνεῦμα in Christo[3], macht die Annahme unmöglich, Celsus habe die Vorstellung, das Göttliche in Christo sei nach Meinung der Christen das göttliche πνεῦμα, nur aus Mt. 1, 20 (oder Luk. 1, 35) erschlossen. Ihm muß unabhängig von seinem Lesen in den Evangelien die Geistchristologie als eine bei den Christen seiner Zeit lebendige Anschauung und Mt. 1, 20 (bzw. Luk. 1, 35) als das biblische Zeugnis für sie entgegengetreten sein. Ja, daraus, daß Celsus für diese Geistchristologie einen Schriftbeweis kennen gelernt hatte und ihn mit philosophischer Vornehmheit[4] und mit verleumderischer Gemeinheit zu verspotten für angebracht hielt[5], wird man folgern dürfen, daß er in der Geistchristologie die verbreitetste christologische Anschauung und die überlegteste christologische Theorie der Christen erfaßt zu haben glaubte.

2. Celsus hat — abgesehen davon, daß er die Logoschristologie, die doch auch schon da war, gar nicht erwähnt — gut beobachtet. Die Geistchristologie ist zu seiner Zeit in der Christenheit, soweit sie nicht „gnostisch" dachte, in der Tat weit verbreitet, wenn nicht die weitest verbreitete gewesen. Das will ich im Folgenden zu beweisen mich bemühen. Diesen Beweis richte ich, weil er mir dann besonders überzeugend zu sein scheint, so ein, daß ich ihn zunächst (§ 7ff.) für die Zeit des Celsus zu führen versuche und dann erst weiter zurückzugehen unternehme (§ 11). Bei dem ersteren dieser beiden Abschnitte gehe ich aus vom Abendlande (§ 7), weil hier sämtliche Gesichtspunkte zur Sprache kommen müssen, die

---

1 Außer den beiden oben S. 114 bei Anm. 6 und S 116 bei und mit Anm. 1 angeführten Stellen vgl. 6, 72. II, 142, 13 (ὁ δέδωκε πνεῦμα ὁ θεός); 6, 73. II, 142, 18f. (εἰ δ' ἐβούλετο [ὁ θεὸς] πνεῦμα ἐξ ἑαυτοῦ καταπέμψαι); 7, 45. II, 197, 5 (πνεῦμα εἴ τι οἴεσθε κατιὸν ἐκ θεοῦ) und den Hinweis auf den Orpheus ὁσίῳ χρησάμενον πνεύματι (7, 53. II, 203, 14) und den Anaxarchos, der ein Wort sprach, das θείου τινὸς πνεύματος ἡ φωνή war (ib. Z. 18f.).

2 6, 73. II, 142, 16ff.

3 Vgl. eben 6, 72 oben S. 116, Anm. 1.

4 6, 73. II, 142, 19ff. 5 1, 32. I, 83; 1, 69. I, 124, 1f.

überhaupt für die Beurteilung der Sache von Wichtigkeit sind. Zeugnisse aus der Zeit des Celsus haben wir da nicht[1]; man ist angewiesen auf Rückschlüsse aus der Literatur von Tertullian an. Auch lange nach Tertullian lebende Schriftsteller kommen dabei mit in Betracht. Doch ist es zweckmäßig, in jedem der Unterteile der folgenden Nummer bei Tertullian einzusetzen. Denn die Frage nach der Geistchristologie im Abendlande der Zeit des Celsus ist identisch mit derjenigen, ob in der von den Apologeten stark beeinflußten Christologie Tertullians eine andre Tradition mit Sicherheit zu erkennen ist.

§ 7. Die Geistchristologie im Abendlande.

1a. Nicht neue Erkenntnisse habe ich in bezug auf Tertullian darzulegen[2]. Aber je verwickelter seine Anschauungen waren und je einflußreicher sie im Abendlande nach ihm gewesen sind, desto notwendiger ist es, daß aus dem schon Erkannten das hier Wichtigste hervorgehoben und unter die hier förderlichen Gesichtspunkte gebracht wird. — Es ist allbekannt, daß Tertullian schon in den Anfängen seiner Schriftstellerei den philosophischen Logosbegriff der Apologeten übernommen und, wie sie, den Logos (verbum oder sermo, gelegentlich auch ratio) als den vorzeitlichen „Sohn" Gottes bezeichnet hat. Auch das ist längst in die allgemeine dogmengeschichtliche Tradition übergegangen, daß er in gelegentlichen, an die spätere Orthodoxie anklingenden Formulierungen die trinitas des deus pater, seines verbum oder seines filius und des

1 Das würde richtig sein, auch trotz der noch immer ungelösten Frage, ob der „Octavius" des Minucius Felix um 180 (bzw. noch früher), oder erst in der Zeit zwischen Tertullian und Cyprian entstanden ist (vgl. Schanz-Krüger, Gesch. der röm. Literatur III³, 1922, S. 262 ff.). Denn der Octavius ist für die hier zu behandelnden Fragen gänzlich unergiebig.

2 Vgl. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian, Diss. theol. Halle 1902 und „Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells von Ancyra", ThStKr 1909, S. 577—592, sowie meine Abhandlungen „Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition" (SBA 1902, S. 764—781, besonders S. 777 ff.) und „Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica" (ABA 1909, S. 1—39, besonders S. 30 ff.).

spiritus sanctus durch die unitas substantiae verbunden dachte[1]. Aber ebenso zweifellos ist es, daß er zu allen Zeiten seiner schriftstellerischen Tätigkeit den Logos auch als den „spiritus" bezeichnet hat. Schon in zwei sehr bekannten Stellen des Apologeticum (Ende 197) und der wenig späteren Schrift de oratione sagt er:

deus spiritus (Jo. 4, 24), et, cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa, sed sol erit in radio, quia solis est radius . . ., ita de spiritu spiritus et de deo deus . . . iste igitur dei radius . . . delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus; caro spiritu instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur et Christus est[2].

dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque, Jesus Christus, dominus noster, novis discipulis novi testamenti novam orationis formam determinavit[3].

Auch in der Mitte seines schriftstellerischen Lebens nimmt er an, daß ein Christ utramque substantiam Christi, et carnis et spiritus, nicht leugne[4]. Und noch in der späteren Schrift adv. Praxeam bestimmt das Schema *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*[5] seine christologischen Ausführungen, z. B., wenn er von dem geschichtlichen Christus sagt:

videmus duplicem statum (d. i. ein zwiefaches Wesen), non confusum, sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Jesum . . ., et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, i. e. virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo (Mt. 4, 2), sitiens sub Samaritide (Jo. 4, 7), flens Lazarum (Jo. 11, 35), anxia usque ad mortem (Mt. 26, 38), denique et mortua est[6].

Kann man diesen und zahlreichen verwandten Stellen bei Tertullian[7] gerecht werden, wenn man unter Hinweis darauf,

---

1 Vgl. meinen PvS, S. 211—216.

2 apol. 21, Oehler ed. min. S. 100f. Über den „Christus"-Namen bei Tertullian und im Abendlande nach ihm vgl. ThStKr 1927, S. 82.

3 de or. 1, CSEL Tertull. I ed. Reifferscheid et Wissowa, S. 180, 1ff.

4 de carne Christi 18, Oehler S. 917.

5 Rö. 1, 3f.. Die Stelle wird adv. Prax. 27. III, 281, 24ff. ausdrücklich zitiert.

6 ibid. 281, 27ff. 7 Vgl. Macholz S. 35—57.

daß Tertullian auch den Logosbegriff und den Begriff des präexistenten filius dei zur Kennzeichnung des Göttlichen in Christus verwendet und mehrfach deutlich von der trinitas des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes redet, im Interesse der Einheitlichkeit seines Denkens annimmt, die Bezeichnung des Logos, bzw. des Sohnes Gottes, als „spiritus" gebe lediglich eine Wesensbestimmung, die auf ihn, wie auf den Vater (Jo. 4, 24) und den hl. Geist, zutreffe? Es ist richtig, daß die unitas der nach Jo. 4, 24 gedachten substantia divina eine der Vorstellungen ist, mit denen Tertullian mehrfach die Bezeichnung des Göttlichen in Christus als spiritus erklärt; aber eine zweite ist die Geburt Jesu de spiritu et Maria virgine[1], eine dritte das Schema *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*[2] —; aber da nun schon Celsus die beiden ersten dieser drei Vorstellungen in Verbindung mit einer Geistchristologie kennen lernte[3], während er von der apologetischen Logoschristologie noch nichts wußte; ja da er von einer Geistchristologie spricht, der die erste dieser Vorstellungen — daß πνεῦμα die göttliche Substanz sei — unrichtig schien[4]; und da die metaphysisch-ökonomische Trinitätslehre, zu der Tertullians Gedanken sich schließlich abklärten, das tertium nomen divinitatis, den tertius gradus maiestatis, den spiritus sanctus[5], als von dem Logos verschiedene Größe erst seit Jo. 20, 22 (bzw. seit dem ersten Pfingsten) kennt[6], während ihr vorher sermo et spiritus als eine nur begriffliche Unterscheidung zulassende Einheit erschienen[7]: so muß schon allein

---

1 Vgl. Macholz S. 38f. und oben S. 110 bei Anm. 1.

2 Vgl. S. 120 bei und mit Anm. 5.

3 Vgl. oben S. 116, Anm. 1 und S. 118 bei Anm. 2.

4 Vgl. oben S. 116, Anm. 1.

5 adv. Prax. 30. III, 288, 8f. 6 Vgl. meine DG[4] S. 159f.

7 Vgl. adv. Prax. 27, S. 280, 22f.: quis deus in ea (virgine) natus sermo et spiritus, qui cum sermone de patris voluntate natus est; ib. 7, S. 236, 8: spiritu, qui sermoni inerat; ib. 12, S. 245, 20: spiritus in sermone; ib. 13, S. 248, 14: duos definimus patrem et filium et iam tres cum spiritu sancto; ib. S. 249, 6 wo es von [dem Logos in] Christo heißt: factus secundus a patre et cum spiritu tertius; ib. 26, S. 278, 3f.: et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio (= ἐνέργεια) spiritus. Das alles erinnert, obwohl Verschiedenheiten nicht fehlen, so auffällig an Theophilus (ad Autol. und IQT, vgl. oben S. 53 bei Anm. 1, S. 58 bei Anm. 2 und PvS, 223f. und 306ff.),

Tertullian gegenüber mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß seine Logos-Geist-Christologie, wenn ich die abgeklärteste Form seiner Christologie so nennen darf, einer Verbindung der Logoschristologie mit der Geistchristologie entstammt, also das Vorhandensein der Geistchristologie im Abendlande vor Tertullian bezeugt. — Was schon, wenn man Tertullian allein ins Auge faßt, als möglich erscheinen muß, wird zu einer notwendigen Annahme, wenn man das, was bei ihm an die Geistchristologie erinnert, in das Licht der abendländischen Tradition nach ihm stellt (s. Nr. 1b).

1b. Wenn da, wo im Abendlande nach Tertullian, sei es als „trinitarisch", sei es als „binitarisch" zu bezeichnende Gedanken sich zeigen, die seiner metaphysisch-ökonomischen Trinitätslehre eng verwandt sind, die Identität des Logos und des spiritus mindestens bis zur Mitteilung des Geistes an die Jünger mehr oder minder deutlich ausgesprochen ist oder als angenommen erschlossen werden darf, so kann dies, wenn auch m. E. nicht restlos, aus dem großen Einfluß erklärt werden, den Tertullian, insonderheit seine Schrift adv. Praxeam, unmittelbar und mittelbar auf das Abendland nach ihm ausgeübt hat. Dies gilt von Novatian[1], von Dionys v. Rom[2],

---

daß Zusammenhänge hier vorliegen müssen. Es wird später davon die Rede sein.

1 Daß Novatian von Tertullian adv. Prax. abhängig war, ist längst anerkannt, und daß er (doch wohl im Zusammenhange mit dieser Abhängigkeit) eine im Laufe der οἰκονομία enstandene (ja auch transeunte) Trinität lehrte (wobei er allerdings den Geist in der Christenheit in höherem Maße, als bei Tertullian, nur als donum auffaßte), darf auch jetzt zur dogmengeschichtlichen Tradition gehörig angesehen werden. Aber daß auch ihm die Gleichung verbum = spiritus nicht fremd war, ist m. W. kaum bemerkt, geschweige denn ausreichend gewürdigt worden. Zumeist nennt er das Göttliche in Christo freilich „verbum" oder „sermo" oder „filius dei"; aber wenn er de trin. 24 (MSL 3, 924 A; ed. Fausset, Cambridge 1909, S. 89, 4 ff.) das „Sohn-Sein" Christi so bestimmt, ut principalitas nominis istius „filius dei" in spiritu sit domini, qui descendit et venit, et (so ist das „ut" der Ausgaben m. E. zu verbessern) sequela nominis in filio hominis sit, so ist auch bei ihm hier einmal das Göttliche in Christo als der spiritus bezeichnet. Das bei Migne und Fausset am Schlusse des angeführten Satzes zwischen „filio" und „hominis" gedruckte „dei et" habe ich, wie schon Welchman in seiner Ausgabe (Oxford, 1724), ausgelassen, weil es, wie die Fort-

von der authentischen Interpretation des Nicaenums, die von der wesentlich abendländischen Synode der Homousianer in Sardica geplant war (dem sog. symbolum Sardicense)[1], von Hilarius v. Poitiers in der Zeit seiner schriftstellerischen Anfänge[2], von Foebadius von Aginnum († nach 392)[3] und seinem

---

setzung zeigt (et merito consequenter hic filius dei factus sit, dum non principaliter filius dei est), zweifellos nicht ursprünglich ist.

2 Daß Dionys mit seiner Synode eine metaphysisch-ökonomische Trinitätslehre vertrat, der die τριάς durch ein „πλατύνεσθαι" der μονάς entstanden galt, nur daß bei ihm wahrscheinlich, diese trinitas auch als eine transeunte anzusehen ist, weil (vermutlich doch wohl für den Abschluß der Heilsökonomie) mit einem συγκεφαλαιοῦσθαι καὶ συνάγεσθαι εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων gerechnet wird, glaube ich in der Festschrift für Karl Müller (Tübingen, 1922) S. 74f. gezeigt zu haben.

---

1 Vgl. meine oben S. 119, Anm. 2 genannte Abhandlung über dies Glaubensbekenntnis. Ob in den, an das Bekenntnis zum ἅγιον πνεῦμα sich anschließenden Sätzen: „καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν. καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἐνεδύσατο κτλ" das „καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν" zurückblickt auf die unmittelbar vorher erwähnte Sendung des heiligen Geistes am Pfingstfest (ὅπερ ἡμῖν αὐτὸς ὁ κύριος ἐπηγγείλατο καὶ ἔπεμψε) — das Folgende wäre dann eine an weiter Zurückstehendes anknüpfende Ausführung —, oder ob es sich auf die Menschwerdung beziehen soll, von der im folgenden die Rede ist (wie ich ABA 1909, S. 30, angenommen habe und noch jetzt für das Wahrscheinlichere halte), kann schwerlich mit Sicherheit entschieden werden. Daß ist aber kaum zu beklagen, da der Sinn des „καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν" unabhängig von dieser Frage und eindeutig ist. Doch möchte ich hinweisen auf eine merkwürdige Parallele zu der hier vorliegenden Anfügung christologischer Aussagen an das Bekenntnis zum hl. Geiste. Sie wird geboten durch die von J. Haußleiter (Trinitarischer Glauben und Christusbekenntnis, Gütersloh, 1920, S. 60) zugunsten getrennter Entstehung eines trinitarischen Bekenntnisses und eines Kerygma von Christo verwerteten Tauffragen in der das angebliche Martyrium des Bischofs Savinus und des vir clarissimus Venustianus i. J. 303 behandelnden „Passio s. Savini" (Baluze, Miscellan. II, 1679, S. 47—55). Der dritten Frage: „et in spiritu sancto?" folgt hier (S. 54): et in eum, qui passus est et resurrexit? et in eum, qui ascendit in coelos et iterum venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem? et in adventu ipsius et regnum eius, in remissionem peccatorum et carnis resurrectionem?

2 Vgl. die Stellen seines Matthäuskommentars, die ich RE[3] VIII, 59, 30ff., und ABA, 1909, S. 31 abgedruckt habe.

3 Vgl. aus seinem liber c. Ar. die ABA 1909, S. 31 abgedruckten Stellen und: c. 20. MSL 20, p. 28C: dei sermo, spiritus dei, Christus;

Zeitgenossen Gregor von Elvira[1], ja noch von Prudentius († nach 405)[2]. Seit der Zeit des Damasus von Rom wird diese im Abendlande vorher orthodoxe Tradition allmählich durch griechische, insonderheit alexandrinische Einflüsse zurückgedrängt[3]. Noch der von griechischer Literatur stark beeinflußte Marius Victorinus und der spätere Hilarius, der einer der Wegbereiter der griechischen Orthodoxie im Abendlande gewesen ist, zeigen ihren Zusammenhang mit jener alten abendländischen Überlieferung[4]. — Auch Cyprian, in dessen undogmatischen, eine ökonomische Trinitätslehre nirgends verratenden Werken sich einmal der spiritus in einem Zusammenhange erwähnt findet, in dem die spätere Orthodoxie vom Logos geredet haben würde[5], kann hierbei allenfalls als von Tertullian beeinflußt gelten. — Aber schon die Christologie

c. 18, p. 27 A: non ergo passibilis dei spiritus, licet in homine suo passus.

1 Vgl. die beiden ABA 1909, S. 31 abgedruckten Stellen aus dem comm. in cantic. und: de fide 8, MSL 20, p. 47 C: cum hominem induere dignatus est, non labem aeternitati intulit, ut spiritum in carnem mutaret; ib. p. 48 B: vides ergo ipsum spiritum, i. e. filium dei, venisse in virginem et inde dei et hominis filium processisse.

2 Vgl. Macholz (vgl. S. 119, Anm. 2), ThStKr 1909, S. 580—584.

3 Vgl. z. B. in dem Anhang zu Damasus ep. 3 ad Paulinum („Per filium", 375 vgl. Lietzmann, Apollinaris I 57 f.) anath. 10: si quis non dixerit semper patrem, semper filium, semper spiritum sanctum esse, anathema sit (MSL 13, 361, Hahn, Bibl. der Symbole³, S. 273).

4 Über Victorinus vgl. die ABA, 1909, S. 31 abgedruckten Stellen. Hilarius redet gelegentlich auch noch in de trinitate und in dem noch jüngeren Psalmenkommentar ebenso, wie früher (vgl. S. 123 Anm. 2). Je eine Stelle genüge: spiritus sanctus desuper veniens virginis interiora sanctificavit et in his spirans (quia ubi vult, spiritus spirat) naturae se humanae carnis immiscuit (de trin. 2, 26, MSL 10, 67 B); cum ait (nämlich Christus, der nach Hilarius, wie stets in den Psalmen, so auch Ps. 139, 7 von sich selbst spricht) „quo ibo a spiritu tuo?" tempus illud, quo et ipse spiritus in spiritu paternae gloriae ante assumptionem hominis mansit, ostendit (in ps. 138, 21, ed. Zingerle, CSEL 22, 1891, S. 758, 29 ff.).

5 quod idola dii non sunt c. 11, ed. Hartel 28, 5 ff.: cuius (d. i. dei) igitur gratiae disciplinaeque arbiter et magister, sermo et filius dei, mittitur...; hic est virtus dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria, hic in virginem delabitur, carnem spiritus sanctus induitur, deus cum homine miscetur. Daß diese Schrift von Cyprian herrührt, hat Hugo Koch (Cyprianische Untersuchungen, Bonn 1926, S. 1—55) gegenüber neueren Zweifeln m. E. sicher gestellt.

des Lactantius, die gleichfalls den in Christo erschienenen filius dei als den Logos oder spiritus dachte, aber in auffälliger, wenn auch nicht eigenartiger, Weise mit der Engellehre verflochten war[1], kann schwerlich ohne die Annahme erklärt werden, daß neben der von Tertullian ableitbaren Tradition die Geistchristologie im Abendlande alte, in die Zeit vor Tertullian zurückreichende Wurzeln hatte. Vollends unmöglich ist es, mit den Nachwirkungen Tertullians da auszukommen, wo wir im Abendlande nach ihm auf die reine Geistchristologie stoßen. Das ist nicht nur in den unter die Werke Cyprians geratenen Schriften „de montibus Sina et Sion“ und „ad Vigilium de Judaica incredulitate“, sondern auch bei Victorin v. Pettau der Fall. Die hierher gehörigen Stellen der ersteren Schriften sind schon mehrfach als bemerkenswert hervorgehoben worden; sie müssen aber auch hier angeführt werden:

caro dominica a deo patre „Jesu“ vocita est, spiritus sanctus, qui de caelo descendit, „Christus“, i. e. „unctus“

1 Vgl. Macholz, Spuren S. 24—32; R. Seeberg, DG I³, 587. Auch Lactanz hat Tertullian gekannt und benutzt; auch ihm ist der filius dei sowohl sermo wie spiritus. Aber er steht binitarischen Gedanken näher als Tertullian, und die Verbindung seiner Gedanken von dem präexistenten Sohnesgeiste Gottes mit einer entwickelten Geister- oder Engellehre stammt anderswo her, als aus der auf Tertullian zurückgehenden Tradition. Übrigens ist die dogmengeschichtliche Bedeutung der Verbindung der Christologie mit der Engellehre m. E. nicht zu überschätzen. Wie Lactanz (instit. 4, 14, 17. I, 328, 17 f. Brandt), so hat auch Novatian den Sohn Gottes als „angelorum princeps“ bezeichnet (vgl. de trin. 11, S. 36, 2 Fausset, vgl. c. 18—20); und ebenso zeigt sich eine Verbindung der Christologie mit der Engellehre bei dem unbekannten Verfasser der wohl dem Jahrhundert nach 260 zuzuweisenden Predigt von den Früchten des christlichen Lebens (ed. Reitzenstein, ZntW XV, 1914, S. 60—90; vgl. E. Seeberg, NkZ XXV, 1914, S. 472—544, insonderheit 495—502, und Harnack, ThLtz 1914, Sp. 220 ff.). Da aber diese Theologen ohnedies inferioristisch (subordinatianisch) dachten — „absit deum patrem angelum dicere, ne alteri subditus sit!“ sagt Novatian (de trin. 18, ed. Fausset 64, 10) ganz ebenso, wie die origenistischen Gegner des Paul v. Samosata (ep. Hymenaei etc., PvS 326, 22 f.) — und andrerseits den Logos-Geist „nicht nur gradweise“ von den Engeln unterschieden (über Novatian vgl. de trin. 18—20; über Lactanz Macholz S. 26 und S. 28, Absatz 2), so ist ihre Christologie im Grunde von den Schnörkeln ihrer Engellehre unabhängig.

dei vivi, a deo vocitus est; spiritus carni mixtus „Jesus Christus“ [1].

spiritus sanctus, i. e. Christus dominus noster, qui profectus est ex deo patre, venit, ut salvum faceret, quod perierat Israelis [2].

Victorin v. Pettau (als Märtyrer † 304) ist, wie Lactanz, den Späteren der Heterodoxie verdächtig gewesen [3]. Daher ist von seinen zahlreichen Werken [4] nichts weiter auf uns gekommen, als — in nur einer Handschrift — ein Fragment seines tractatus de fabrica mundi und — gleichfalls nur in einer Handschrift — sein Kommentar zur Apokalypse [5]. Von letzterem hat erst Haußleiters Ausgabe (1916) den ursprünglichen Text uns erkennbar gemacht; Victorin ist daher bisher von der Dogmengeschichte noch nicht ausreichend gewürdigt worden [6] und fordert deshalb hier eine etwas eingehendere Behandlung. Schon in dem seit langer Zeit bekannten Fragment de fabrica mundi konnte man eine auch das „cognomen“ „verbum“ (nach Ps. 45, 2 und Jo. 1, 1) verwendende Geist-

---

1 de montibus 4, Cyprian ed. Hartel, append. S. 108, 17ff. (vgl. Macholz, Spuren, S. 5—5; doch bezweifle ich, daß hier, S. 4, mit Recht angenommen wird, der spiritus dei sei c. 10, S. 115, 22 „auch als verbum bezeichnet“, denn das „verbum dominicum“ dieser Stelle scheint mir nicht mehr zu besagen als „das Wort, das der Herr sprach“. Daß die Schrift nachcyprianisch ist, scheint mir H. Koch (Cyprianische Untersuchungen, S. 422) bewiesen zu haben; aber daß der oben abgedruckte Satz von der einen Stelle Cyprians inspiriert sei, die eine ähnliche Anschauung verrät (oben S. 124, Anm. 5), hat er (S. 424) mir nicht wahrscheinlich zu machen vermocht.

2 ad Vigil. (um 200—300, vgl. Schanz-Krüger III, 381) c. 7, Hartel, app. S. 128, 1ff.; vgl. c. 4, S. 123, 12ff. und 124, 3ff.

3 Das sog. Decretum Gelasianum hat beide Werke unter die „apocrypha“ gestellt (E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, TuU. 38, 4, 1912, S. 55, Nr. 312 (vgl. S. 311f.) und S. 56, Nr. 323 (vgl. S. 316). Dem Hieronymus (in Gal. 2, 4, Vallarsi VII, 450E und ep. 84, 7, ed. Hilberg, CSEL 55, 1912, S. 128, 18ff.) ist bei Lactanz insonderheit seine Geistlehre verdächtig gewesen, und Victorin gab ihm, wie sich oben zeigen wird, vornehmlich ebenda Anstoß.

4 Vgl. Hieronym. de viris ill. 74.

5 Beides liegt vor in der Ausgabe von J. Haußleiter, CSEL 49, 1916.

6 R. Seeberg, DG I³ (1922), 586f., benutzt das neue Material, hat sich aber die Heterodoxie Victorins verhüllt.

christologie erkennen[1]. Der Apokalypsenkommentar führt sie uns deshalb besonders eindrucksvoll vor die Augen, weil die längst bekannte (in vielen Handschriften erhaltene) Bearbeitung desselben durch Hieronymus[2] das unterstreicht und in die „richtige“ Form bringt, was der späteren Orthodoxie anstößig war[3]. — Hieronymus fand bei Victorin, daß des Hohenpriesters auf das semel in anno beschränktes Eingehen in das Allerheiligste

significabat, spiritum sanctum hoc esse facturum, id est: quod passus est, semel factum est,

er setzte sich und schrieb flugs: significante spiritu sancto, Christum hoc semel facturum[4].

Bei Victorin war der Kranz von 12 Namen in Apok. 12, 1 auf die corona patrum gedeutet ex quibus erat spiritus sanctus carnem sumpturus,

Hieronymus ersetzte das „spiritus“ durch „Christus“[5].

Victorin hatte in dem Maßstab von Apok. 11, 1 einen Hinweis auf die „mensura fidei“ gefunden, d. h. darauf, daß der Herr uns geboten habe (vgl. Jo. 14, 1) patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et huius filium dominum nostrum Jesum Christum ante originem saeculi spiritaliter apud patrem genitum, factum hominem et morte devicta in caelis cum corpore a patre receptum, sanctum dominum et pignus immortalitatis[6]; Hieronymus vermißte in dieser Formulierung des Glaubens den hl. Geist und verstand den auch sonst belegbaren Gedanken nicht mehr, daß der sanctus dominus, der in homine suscepto perhibuit testimonium in mundo[7], dadurch daß er nach seinem Erlösertode debellato inferno primus resurrexit a mortuis und dem Tode nicht mehr unterworfen ist, der Bürge unserer Vollendung zur [sanctitas und] immortalitas geworden ist[8], und veränderte daher in Erinnerung an

---

1 c. 7, S. 7, 5ff. und c. 9, S. 8, 12f.; vgl. Macholz, Spuren, S. 16f.

2 Haußleiter hat sie neben dem ursprünglichen Texte Victorins (links) auf den rechten Seiten seiner Ausgabe mit abgedruckt.

3 Vgl. die Parallelen-Tabelle bei Haußleiter p. XLsq.

4 74 (bzw. 75, 6ff.). Vgl. Hebr. 9, 12: ἐφάπαξ.

5 106, 11f., bzw. 107, 15f. 6 96, 5—9.

7 Vgl. die Erklärung von Apok. 1, 5 (S. 18, 4ff.).

8 Daß dieser Gedanke auch sonst belegbar ist, zeigen IQT (Iren. 3, 19, 3, oben S. 89 mit der Fortsetzung S. 70f., Nr. 12); Hilarius

2 Ko. 1, 22; 5, 5 und Eph. 1, 14 die auf das „receptum" folgenden, oben gesperrten Schlußworte des Bekenntnisses in: effudisse spiritum sanctum, donum et pignus immortalitatis[1].

Auch der Nachsatz, den Victorin nach wenigen gleich zu erörternden Zeilen seinem Bekenntnisse anfügt:

haec est arundo et mensura (κανὼν καὶ ὅρος?) fidei, ut nemo adoret ad aram sanctam, nisi qui haec confitetur: dominum et Christum eius (vgl. Apok. 11, 15)[2]

ist dem Hieronymus — wohl auch, weil er dem trinitarischen Dogma nicht Ausdruck gab —, anstößig gewesen; Hieronymus hatte das Bekenntnis trinitarisch gestaltet und konnte nun mit dem „qui hanc fidem confitetur" sich begnügen[3].

Die noch nicht berücksichtigten Zeilen der Glaubensformel Victorins ergänzen das bisher Ausgeführte dadurch, daß sie

---

in Mt. 4, 14, MSL 9, 936: materiem assumpti corporis consociatam aeternitati spiritus et substantiae suae ad caelum retulit (vgl. p. 935: in eo per naturam suscepti hominis quaedam universi generis humani congregatio continetur); Pacian, de bapt. 3, MSL 13, 1091 B: Christus adveniens hominemque suscipiens ipsum illum hominem de potestate peccati purum et innocentem primus exhibuit; Foebadius c. Ar. 21, MSL 20, 29 A: induerat . . . hominem, quem excitatum exhibuit ad coelum, et (lies: ut) secundus Adam per obedientiam restitueret, quod primus transgressione perdiderat; Pelagius zu Rö. 8, 34, ed. Souter 70, 10ff.: respondendum . . . interpellare eum, dum semper patri hominem, quem suscepit, quasi nostrum pignus ostendit et offert, und zu Rö. 1, 4, S. 9, 9ff.: secundum spiritum sanctificationis praedestinatus, ut prior omnibus in incorruptibilitatis virtute resurgeret et viam resurrectionis dei filiis aperiret. Vgl. auch Tertullian, adv. Marc. 3, 20. III, 412, 7ff., wo Tertullian ausführt, daß 2. Sam. 7, 12f. besser, als auf Salomo, auf Christum passe, quia et aedem dei magis Christus aedificaturus esset, hominem scilicet sanctum, in quo potiore templo inhabitaret dei spiritus.

1 Victorin S. 97, 8f. R. Seeberg hat (DG I³, 586f., Anm. 1) es für „unfraglich" gehalten, daß Hieronymus hier den ursprünglichen Text erhalten habe. Seine Gründe glaube ich durch den Hinweis auf Jo. 14, 1, in Anm. 8 (S. 127) und durch das, was S. 129 ausgeführt ist, als zu schwach erwiesen zu haben, um gegen die handschriftliche Überlieferung Stich halten zu können.

2 96, 12f.

3 97, 12. Hier sieht auch Seeberg (vgl. die vorige Anm.) eine Änderung des Hieronymus. Aber verdächtigt nicht diese Änderung des durch Apok. 11, 15 gedeckten Textes den Hieronymus-Text auch im Vorhergehenden?

über den „Logosbegriff" bei Victorin nachzudenken uns nötigen. Victorin fügt den oben (S. 127 bei Anm. 6) zitierten Worten an:

hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc per manum dei et per verbum patris omnipotentis et conditorem orbis totius mundi.

R. Seeberg hält auch hier den Text des Hieronymus (hunc esse manum dei et verbum patris et conditorem orbis) für den ursprünglichen und meinte, der Text der Handschrift gäbe überhaupt keinen Sinn. Aber ist es wirklich sinnlos, daß Christus, der für Victorin der in suscepto homine verborgene[1] Geist Gottes ist, von dem der antimarcionitische Presbyter bei Irenaeus sagt: „per quem facta sunt omnia" (oben S. 109), dem Geiste nach auch (et) der conditor orbis totius mundi war? Und wenn das sinnvoll ist, so hat auch die Formulierung dieses Gedankens Sinn, daß Gottes Geist durch seine bildende Hand (Gen. 2, 7) und durch sein gebietendes Wort (Gen. 1, 36 usw.) schuf. Dann aber konnte Victorin auch sagen, daß Christus, der spiritaliter (d. i. κατὰ πνεῦμα) ante originem saeculi apud patrem genitus war, [κατὰ πνεῦμα] „per manum dei et per verbum patris" der conditor orbis gewesen sei[2]. Sagt nicht auch Tertullian: sermo operatio spiritus?[3] Das verbum dei ist hier so wenig etwas neben dem Geiste Gottes, wie die manus dei. Es ist das Schöpferwort Gottes, durch das sein Geist wirkte. Ebensowenig kann eine andre Stelle, die von den Tiersymbolen der Evangelisten handelt[4], es beweisen, daß Victorin das verbum von dem spiritus unterschieden hat[5]. Victorin rechtfertigt hier, nachdem er die Tiersymbole

---

1 Zu Apok. 1, 7, S. 18, 12f.: in suscepto homine venit occultus.

2 Nach Georges kann „per" insbesondere gebraucht werden „zur Angabe der mittelbar einwirkenden Person oder Sache, durch welche (gleichsam hindurchgehend) etwas zustande kommt".

3 adv. Prax. 26, S. 278, 4 (oben S. 121, Anm. 7).

4 4, 4, S. 52, 11—54, 1.

5 Darum handelt es sich. Daß Victorin den Geist, von dem er sagt: postquam ascendit in caelis dominus noster . . . emisit spiritum sanctum (6, 1, S. 68, 3f.; vgl. 4, 1, S. 46, 7f.), von dem dominus unterscheidet (Seeberg a. a. O.), ist freilich so gewiß, wie Geber und Gabe (vgl. S. 56, 18f. und 76, 1: donum spiritus sancti) verschieden sind. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß dieser, trotz seiner siebenfaltigen Gaben, dennoch eine Geist (1, 1, S. 18, 3),

der Evangelisten Johannes, Matthäus und Lukas erklärt hat, den Adler als Tier des Marcus damit, daß sein Evangelium mit einer Weissagung (Jes. 40, 3) beginne: advolante spiritu coeptum est, ideo volantis aquilae habet et effigiem. Hieran schließt dann Victorin eine Ausführung darüber, daß auch für Jesus Christus in tempore adventus sui ad nos diese Tiersymbole passend seien. Auch von dem Adler gilt dies dann, weil Christus morte devicta ascenderit in caelos extendens alas suas et protegens plebem suam, „aquila volans“ nominatus est (Apok. 8, 13). Den Übergang von den Ausführungen über die Evangelisten, bzw. den letzten von ihnen (Marcus), bildet hier der Satz (S. 52, 11ff.):

non solum autem spiritus propheticus, sed et ipsum verbum dei patris omnipotentis, qui est filius ipsius, dominus noster Jesus Christus, feret easdem imagines in tempore adventus sui ad nos.

Da ist nicht von dem Kommen des spiritus propheticus „auf einen Evangelisten“ die Rede, wie Seeberg meint, und nicht von einem von ihm unterschiedenen verbum. Der spiritus propheticus, der vorher in bezug auf den Anfang des Markusevangeliums als advolans spiritus bezeichnet und zu der volantis aquilae effigies in Beziehung gebracht war, ist der Geist, der Jes. 40, 3 inspirierte; und daß als „verbum patris“ hier der „filius ipsius dominus noster Jesus Christus“ bezeichnet ist, weist so wenig auf eine Unterschiedenheit des „verbum“ von dem spiritus hin, daß Victorin bei der Erklärung von Apok. 8, 13 sagen konnte: „aquila volans medio caelo: spiritus sanctus significatur in duobus prophetis (Apok. 11, 3ff.), contestans magnam plagarum iram etc.[1]. Aber weshalb heißt dann der dominus noster, der wegen dieser vom spiritus sanctus handelnden Stelle „aquila volans dictus est“, dennoch hier „verbum patris omnipotentis“? Die Antwort kann m. E. nur lauten: weil in ihm der spiritus dei, der „per verbum patris omnipotentis“ die Welt schuf, in dem „dominus noster Jesus Christus“, d. h. in dem geschichtlichen Jesus Christus, sich als das „fleischgewordene Wort“ darstellte, während es Jes. 40, 1 und zahllos

qui nutrit in vitam aeternam (30, 5), sein Geist ist, der acceptus a patre spiritus (26, 12).

1 S. 86, 13f.

oft bei dem Wirken des spiritus propheticus sich nur um ein intermittierendes „λέγει ὁ θεός“ handelte. Das ist die Verwendung des „Logosbegriffs“, der schon Celsus, dem die „Logoschristologie“ unbekannt war, bei den Christen seiner Zeit begegnete, die Verwendung des von Jo. 1, 1 dargebotenen Logosbegriffs, die zu der reinen Geistchristologie paßt. „Verbum“ (λόγος) ist hier keine Wesensbezeichnung des Göttlichen in Christus — die gibt der Begriff „spiritus dei“! —, sondern ein „cognomen“ vgl. oben S. 126)[1].

1c. Was in der vorigen Nummer (1b) ausgeführt ist, macht es m. E. zweifellos, daß in der theologischen Tradition des Abendlandes nach Tertullian das Vorhandensein einer aus seinem Einfluß nicht ableitbaren Geistchristologie anzuerkennen ist, die mit dem, was der Christologie Tertullians mit der Geisteschristologie, gemeinsam ist, sowie mit der Geisteschristologie, die Celsus bei den Christen seiner Zeit kennen lernte, eng verwandt ist[2]. Daraus ergibt sich ein Zwiefaches:

1 Wie Victorin damit das „et deus erat verbum“ (Jo. 1, 1c; vgl. de fabr. 7, S. 7, 8; in Apok. S. 50, 10 und 52, 3) gemeint hat, wissen wir nicht. Er hat es vielleicht (trotz in Apok. S. 50, 10) ungereimt aus dem Schrifttext übernommen. — Ebensowenig ist zu entscheiden, ob er bewußt den Sohnesbegriff schon auf den praeexistenten „spiritus dei“ angewendet hat. Das „spiritaliter apud patrem genitus“ (S. 96, 7) ist ebensowenig ein Beweis dafür — denn von dem „genitus“ gilt das oben S. 54 bei und mit Anm. 3 und 4 Ausgeführte —, wie ein Beweis dagegen vorliegt in 1, 2, S. 18, 17ff.: in caelis cum ascendisset adunato et isto corpore cum spiritu gloriae . . . potest iam quasi „filius dei“ dici non quasi „filius hominis“ (denn hier ist von der geschichtlichen Person Jesu die Rede, die nicht nur der spiritus dei war, sondern „et corpus“ hatte, ein homo war, vgl. S. 30, 1f. und de fabr. 3, S. 4, 17f.). Zu drei Stellen, in denen der Begriff „filius dei“ vorkommt (S. 52, 13; 60, 14; 104, 10) kann man sagen, der Begriff hafte hier an dem geschichtlichen Christus. Aber das „novum est, filium dei hominem fieri“ (66, 5f.) scheint eindeutig in die Praeexistenz zu weisen. Indes Victorin überträgt auch den „Christus“-Namen in die Präexistenz: hominem factum Christum (S. 50, 8; vgl. 96, 6f., wo bei dem gleichen Ausdruck das Ausgehen von der geschichtlichen Person Jesu Christi offenbar ist).

2 Doch verdient betont zu werden, daß von einer Geistchristologie, die den spiritus dei nicht auch als „filius dei“ aufgefaßt hätte (vgl. oben S. 116 bei und mit Anm. 1), im Abendlande von Tertullian an, wenn man von Äußerungen absieht, die nur des-

erstens, daß die Geistchristologie im Abendlande älter ist als Tertullian, ja daß man sie — ganz abgesehen von der Frage, wo Celsus schrieb — hier bis mindestens schon in der Zeit des Celsus vorhanden denken muß; zweitens, daß die Logos-Geist-Christologie Tertullians in der Tat (vgl. oben S. 122) einer Verbindung dieser Geistchristologie mit der Logoschristologie entstammt. — Zur Ergänzung dessen, was wir über diese alte abendländische Geistchristologie wissen, ist in den beiden nächsten Nummern nachzutragen, was, außer dem gelegentlich schon Bemerkten über das Verhältnis des Geistes in Christo einerseits zu dem Menschlichen in ihm (s. Nr. 2), andrerseits zu Gott, dem Vater und zu dem Geiste in der Christenheit (s. Nr. 3), als Traditionsgut bei den abendländischen Theologen zu erkennen ist, welche Einflüsse dieser Geistchristologie verraten.

---

halb in betracht kommen, weil sie Rückschlüsse ermöglichen, sich m. W. nur eine sichere Spur findet: die PvS 214 bei Anm. 1 z. T. abgedruckte, aber nur in ihrer ganzen Ausdehnung beweisende Stelle adv. Prax. 30, S. 278, 8—288, 2. Nach PvS 213 bei Anm. 4 habe ich angenommen, daß Tertullian auch in der dort abgedruckten Stelle aus adv. Prax. 26 (S. 277, 25f.) als den „filius dei" nur den „geschichtlichen Jesus Christus" ansehe. Aber das ist unrichtig. Denn nach adv. Prax. 27, S. 280, 14—19 hat Tertullian bei dem „credere in nomen filii" nur daran gedacht, daß der spiritus „Gottes Sohn genannt werden werde" (Luk. 1, 35). Das ist die dritte (nicht die zweite) Form der Anschauung, die nach „Athanasius", c. Ar. 4, 15, MSG 26, 488 C, nicht schon den λόγος ἄσαρκος „Sohn" Gottes nennen wollte: οἱ μὲν γὰρ (1), so sagt dieser Anonymus, τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέλαβεν ὁ σωτήρ, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱόν λέγουσιν· οἱ δὲ (2) τὸ συναμφότερον, τόν τε ἄνθρωπον καὶ τὸν λόγον, υἱὸν τότε γεγενῆσθαι, ὅτε συνήφθησαν· ἄλλοι δέ εἰσιν (3) οἱ λέγοντες αὐτὸν τὸν λόγον τότε υἱὸν γεγενῆσθαι, ὅτε ἐνηνθρώπησεν. Auch die dritte der hier genannten Vorstellungen paßt zu Tertullians sonstigen Gedanken über den „filius dei" nicht — denn für diese ist schon der praeexistente Logos der Sohn Gottes —; aber es ist doch nicht „der geschichtliche Christus", sondern der von der Maria geborene spiritus dei, der hier als der Sohn Gottes bezeichnet wird. Nur, wenn man nicht damit rechnet, wie scharf gerade hier (adv. Prax. 27, S. 280, 14ff.) Tertullian den spiritus und die caro auseinanderhält (während er sie adv. Prax. 30, S. 287, 8ff. zusammenschließt), kann man auch adv. Prax. 26, S. 277, 25f. eine Spur der Anwendung des Sohnesbegriffs nur auf den „geschichtlichen Jesus Christus" finden. — Über den Gebrauch des „Christus"-Namens im Abendlande vgl. ThStKr 1927, S. 82.

2a. „Examinemus corporalem substantiam domini; nam de spiritali certum est“, sagt Tertullian im Eingange seiner Schrift de carne Christi. „Um die caro handelt es sich“ (caro quaeritur), so fährt er dann fort. Überaus häufig hat er auch sonst von der caro Christi so gesprochen, als ob damit über das „Christus war auch Mensch“ [1] alles Nötige gesagt wäre [2]. Es erklärt sich dies ganz gewiß nicht nur aus einem äußerlichen Anschluß an das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο in Jo. 1, 14. Es hängt vielmehr innerlichst damit zusammen, daß Tertullian — allerdings auch im Einklang mit seinem Verständnis von Jo. 1, 14 — in seinen Aussagen über Christus oft der mythischen Epiphanie-Vorstellung nahe blieb [3]: non poterat Christus inter homines, nisi homo, videri [4]. Daraus erklärt sich auch, daß Tertullian nicht selten das Tun und Leiden des geschichtlichen Christus henprosopisch [5] auf den filius dei zurückführt, der „vom Himmel herabgestiegen ist“ [6].

---

1 de anima 55. I, 388, 1f.: Christus deus, quia et homo, mortuus secundum scripturas et sepultus (vgl. 1. Ko. 15, 3f.).

2 Ja, bei Verteidigung der resurrectio carnis läßt sich Tertullian durch seine Advokatenkunst zu den Sophismen bringen: Christus . . . ideo homo quia caro, non quia anima (de resurr. 33. III, 111, 10f.) und: quid est autem homo aliud quam caro (c. Marc. 1, 24. III, 324, 8), obwohl er sehr wohl weiß (was er auch an den zitierten Stellen nicht leugnen will, sondern nur sophistisch verhüllt), daß der Mensch carnis animaeque textura ist (de resurr. 34. III, 75, 6) und demgemäß anerkennt, daß wir „in Christo vero invenimus animam et carnem (de carne 13, Oehler S. 911, Z. 1 v. u.; vgl. ib. 11 a. E., S. 910 u. ö.).

3 Vgl. den höhnenden Satz in de carne 4 a. E., Oehler ed. min. 897: facilius creditur Juppiter taurus factus aut cygnus, quam vere homo Christus apud Marcionem.

4 de carne 11, S. 910.

5 Vgl. oben S. 83, Anm. 5.

6 de carne 4, S. 896: Christus dilexit hominem . . .; propter eum descendit (so oft, auch mit Hinzufügung von de caelo, wie adv. Prax. 21. III, 267, 2), propter eum praedicavit, propter eum omni se humilitate deiecit usque ad mortem; de carne 3, S. 893: si voluit (deus) et potuit et natus est (vgl. ib. 4, S. 897: credere in deum natum); ib. 5, S. 898: nonne vere crucifixus est deus? nonne vere mortuus est? . . . crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Weitere Stellen PvS 212, Anm. 9 und über adv. Prax. 27 oben S, 131, Anm. 2.

Und doch ist der „homo Jesus“[1] oder der homo Christi[2] für Tertullian mehr gewesen als das Kleid des Logos. Das „hominem induere“, das Tertullian mehrfach von „Christus“ (d. h. hier dem Logos) aussagt[3], hält sich freilich dieser Anschauung noch nahe. Denn „homo“ und „caro“ sind dem Tertullian oft Wechselbegriffe[4]. Aber es ist ein ebenso bekanntes wie charakteristisches Kennzeichen vieler christologischer Ausführungen Tertullians, namentlich in seiner Schrift adv. Praxeam, daß er die caro und den spiritus, den deus und den homo Jesus, in der una „persona“ des geschichtlichen Christus, die dann vor seinem geistigen Auge steht, trotz ihrer coniunctio scharf auseinander hält[5]: substantiae ambae in statu suo (d. h. in ihrem — nicht alterierten — Wesensbestande) quaeque distincte agebant[6]. Und nicht nur um „Substanzen“, die eine „Person“ besitzt, handelt es sich da. Der Begriff der „persona“ steht hier dem der „einheitlichen Erscheinung“ (den das griechische πρόσωπον allein hatte) noch näher als dem Personbegriff des römischen Rechts. Selbst zwei „filii“ konnte Tertullian gelegentlich in der una persona unterscheiden: ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu deus, quem tunc (Luk. 1, 35) angelus ex ea parte, qua spiritus erat, „dei filium“ pronuntiavit, servans carni „filium hominis“ dici[7]. Dem Begriff des einheitlichen „Ich“ kommt Tertullian dabei gelegentlich nahe: was von einer seiner substantiae galt, konnte Christus de semetipso sagen: Jo. 3, 6 z. B. gilt in beiden Satzgliedern nicht nur von den an Christus Glaubenden, sondern auch von ihm selbst (in ipsum competit), denn wer meint, das erste Satzglied (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ

1 Dies ist in der oben S. 120 bei Anm. 6 zitierten Stelle (adv. Prax. 27. III, 281, 28) ein Wechselbegriff von caro (vgl. überhaupt adv. Prax. 27—29).

2 Diese Formel ist bei Tertullian ebenso selten wie die vorige, kommt aber z. B. adv. Marc. 3, 6. III, 386, 3 und de carne 17, S. 916 bei Anm. 22 vor (hominem eius: Christus ist vorher genannt).

3 z. B. de carne 3, S. 894 und 895.

4 Vgl. S. 133 Anm. 2 und oben Anm. 1.

5 Vgl. die oben S. 120 bei Anm. 6 zitierte Stelle aus adv. Prax. 27.

6 adv. Prax. 27. III, 282, 12 f. Vgl. DG[4] S. 162 und alle Dogmengeschichten.

7 adv. Prax. 27. III, 282, 17 ff.; vgl. oben S. 131, Anm. 2.

ἐστιν) habe Christus nur de homine (d. h. von der Kategorie „Mensch") gesagt, muß negare hominem Christum; wer aber utramque substantiam Christi, et carnis et spiritus, nicht leugnet, kann nicht, teilend, das zweite Satzglied (τὸ γεγεννημένον ἐκ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν) auf Christus, das erstere auf die ceteri homines beziehen[1]. Aber dies einheitliche Ich ist für Tertullian nur eine begrifflich nicht erfaßte selbstverständliche Voraussetzung; weder „Jesus", noch „Christus", noch „dominus" sind ihm nur Namen für diese einheitliche Person. Dennoch hat diese einheitliche „Person" (im modernen Sinn) für Tertullian religiöse Bedeutung nicht nur im Gegensatze zu allen bösen Christen, welche die „verbundenen" Substanzen auseinanderreißen: der homo Christus (nicht im Sinne der una substantia Christi, sondern der auf Erden erschienene Christus, der „Christus in carne") ist das Urbild des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, und dies Schöpfungsverhältnis des Menschen zu ihm ist ein Unterpfand (pignus)[2] der Erreichbarkeit dessen, was dem Menschen a deo prospectum et promissum est[3]. Tertullian denkt dabei an der hier benutzten Stelle nur an die resurrectio carnis; aber an einer andern, gegen die gnostische Deutung des paulinischen Ausdrucks ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1. Ko. 15, 47) auf einen himmlischen Leib Christi polemisierenden Stelle greift er tiefer:

legimus plane (1. Ko. 15, 47): „primus homo de terrae limo, secundus homo de caelo" non tamen ad materiae differentiam spectat, sed tantum terrenae retro substantiae carnis, primi hominis, i. e. Adae, caelestem de spiritu substantiam opponit secundi hominis, i. e. Christi. et adeo ad spiritum, non ad carnem „caelestem hominem" refert, ut quos ei comparat constet in hac carne terrena caelestes fieri, spiritu scilicet[4].

Ist damit nicht implicite gesagt, daß Christus der erste „homo spiritalis" war, der Anfänger einer „pneumatischen" Menschheit?

Sind diese sehr verschiedenartigen Ausführungen Tertullians lediglich ein Beweis dafür, daß seine Advokatenkunst viel-

1 de carne 18, S. 897. 2 Vgl. S. 127 bei und mit Anm. 6.
3 de resurr. 5 a. E. und 6 (III, 32, 22 und 33, 12—21); vgl. zur Erklärung ThStKr 1927, S. 44f.
4 de carne 8, S. 906.

fach einen Gedanken so einseitig entwickeln konnte, daß er mit der ebenso auf die Spitze getriebenen Geltendmachung eines andern in Widerspruch geriet? Oder verraten sich hier verschiedene literarische Einflüsse: die der Apologeten in den Ausführungen, von denen zuerst die Rede war, die des Irenaeus oder einer seiner Quellen[1] in den an zweiter Stelle besprochenen? — Tertium datur! Es ist möglich, daß es um zwei, nicht nur literarisch vermittelte Auffassungen sich handelt, die ähnlich zueinander sich verhalten, ähnlich ineinander gehen wie die Logoschristologie nnd die Geistchristologie bei Tertullian (vgl. Nr. 2). Gleichwie niemand verkennen sollte, daß in der Art, wie Tertullian das „filius dei mortuus" vertritt, das zu seinem Verständnis des Begriffs „filius dei" nicht paßt[2], das Nachwirken einer ältern, den Sohnesbegriff anders verstehenden Anschauung sich verrät[3], so sollte auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die „henprosopisch" wesentlich nur mit dem λόγος ἔνσαρκος rechnenden Ausführungen Tertullians mit der apologetischen Tradition, d. i. der Logoschristologie, die dyoprosopische Christologie aber und die religiöse Wertung des homo Christus mit der bei Tertullian stark nachwirkenden Geistchristologie zusammenhängen. Ein starkes Argument zugunsten dieser Möglichkeit liegt doch in einem dreifachen: erstens darin, daß die dyoprosopische Christologie mit den Begriffen caro und spiritus operiert; zweitens darin, daß die Art, wie die Einheitlichkeit der Person Christi trotz der scharfen Unterscheidung von caro und spiritus vorausgesetzt wird, ohne begrifflich geklärt zu sein, sich aus dem auf die Person des geschichtlichen Christus angewandten Schema — διπλοῦν κήρυγμα[4] — κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα erklärt,

---

1 Vgl. unten § 13 ff.

2 Vgl. die S. 134 bei Anm. 7 zitierte Stelle und den Eingang von Nr. 1a (oben S. 119 f.).

3 Vgl. Tertull. adv. Prax. 29. III, 285, 7 f.: obmutescat ista blasphemia (die These: pater mortuus est)! sufficiat Christum, filium dei, mortuum dici, et hoc, quia ita scriptum est.

4 Diesen Terminus entnehme ich der pseudoathanasianischen (vgl. PvS S. 138 f.) Schrift c. Apoll. 1, 10 (MSG 26, 1112 A): λόγον δὲ καὶ θεὸν καὶ υἱόν Δαβὶδ εἰ κατὰ διαίρεσιν βούλεσθε θεωρεῖν, δύο καθ' ὑμᾶς ἂν λέγοιντο· εἰ δὲ πιστεύοιτε..., ὅτι θεὸς ὢν ὁ λόγος υἱὸς ἀνθρώπου γέγονε, γνώσεσθε, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ὁ αὐτός, ἵνα τὸ

und drittens daraus, daß die religiöse Wertung der einheitlichen Person des geschichtlichen homo Christus einen Zusammenhang mit der Vorstellung erkennen ließ, der Christus als der erste ἄνθρωπος πνευματικός, als der Anfänger einer pneumatischen Menschheit, erscheint.

2b. Kann ein weiteres Argument zu gunsten dieser Möglichkeit auch hier der Tradition des Abendlandes nach Tertullian entnommen werden? Es scheint das aussichtslos. Denn daß bei den abendländischen Theologen nach Tertullian neben seinem Einfluß, insonderheit dem seiner Schrift adv. Praxeam, eine christologische Tradition wirksam gewesen sei, kann, je deutlicher dieser Einfluß zu erkennen ist, desto unwahrscheinlicher erscheinen. Dennoch läßt sich vielleicht ein Zweifaches zugunsten dieser Unwahrscheinlichkeit geltend machen: erstens, daß der „homo Christus" bei mehreren der abendländischen Theologen nach Tertullian in gewissem Grade stärker hervortritt als bei ihm, und zweitens: daß bei ihnen für die religiöse Würdigung des homo Christus sich deutlichere Belege nachweisen lassen, als sie bei Tertullian zu finden sind. — Neben dem „hominem induere" Tertullians, das sich auch nach ihm oft findet[1], trifft man hier, schon bei Novatian, ein „hominem assumere"[2] oder „suscipere"[3]. „Assumptus homo" oder „susceptus homo" ward gradezu ein terminus technicus: schon Novatian hat ihn[4], ebenso Arnobius[5] und Victorin v. Pettau[6], und noch bei und nach Hilarius findet

---

διπλοῦν κήρυγμα τῆς αὐτοῦ ἐπιδημίας εὐαπόδεικτον ἔχῃ τὴν πεισμονὴν τοῦ τε πάθους καὶ τῆς ἀπαθείας. Hier ist freilich das „εἷς ἐστιν ὁ Χριστός", anders als bei Tertullian, die Erkenntnisfolge einer bestimmten Auffassung der Menschwerdung des Logos; aber selbst wenn ich mich darin täuschte, daß der Ausdruck „διπλοῦν κήρυγμα" dennoch nicht in dieser Inkarnationsvorstellung, sondern in einem Ausgehen von der einheitlichen Person des geschichtlichen Christus wurzelt, bleibt er doch geeignet, das zu bezeichnen, wofür ich ihn als Terminus in Anspruch nehmen möchte.

1 z. B. Novatian, de trin. 21, S. 78, 19; vgl. 79, 8: induitur... homine... quasi... tunica. Cyprian, quod idola 14, Hartel 31, 3; Arnobius, adv. nat. 1, 62, ed. Reifferscheid, 1875, S. 42, 21; Lactanz, instit. 4, 10. I, 301, 14f.; Gregor Illib., tract. Orig. B, S. 149, 19.

2 Novat., de trin. 21, S. 77, 19 Fausset. 3 ibid. 22, S. 82, 14.

4 de trin. 21, S. 79, 17; vgl. 23, S. 85, 13.

5 Arnobius, adv. nat. 1, 62, S. 43, 5f.

6 ed. Haußleiter S. 18, 5. 13.

er sich[1], auch bei Pelagius[2], Hieronymus[3] und Augustin[4]. Ja, Novatian unterscheidet in Christo den legitimus filius dei und den filius hominis dei, der durch jenen zum Sohne Gottes gemacht wird, obwohl er es von Natur nicht war[5]; es sei, sagt Novatian, ein error haereticorum, daß sie inter filium dei et filium hominis nihil arbitrantur interesse[6]. Man kann zwar meinen, all diese Wendungen seien, je offenbarer, wie bei Novatian[7], so auch bei andern, die Ausdrücke „assumere hominem" und „assumere carnem" unterschiedslos wie Wechselbegriffe gebraucht werden, nicht anders zu beurteilen, denn als gedankenlose oder gelegentliche Steigerungen der Auseinanderhaltung des „deus" und des „homo", die das διπλοῦν κήρυγμα[8] mit sich bringt. Gelegentliche Steigerungen derart kommen vor. Ein Beispiel dafür ist das Auseinandergehen der Exegese von Phil. 2, 5 ff. bei dem Ambrosiaster und bei Pelagius je nach einer Seite des διπλοῦν κήρυγμα[9], ein anderes der — recht verstanden mit dem Ausdruck „homo Christi" (nicht: homo Christus[10]) identische — Terminus „homo dominicus", der im Abendlande seit 375 mehrfach nachweisbar ist, aber hier keine ältere Tradition für sich hat, vielmehr ohne sonderliches Nachdenken übernommen sein wird aus dem Orient, wo er im Gegensatz zur arianischen Christologie in altantiochenischen Kreisen entstanden zu sein scheint[11]. Aber ist

---

1 Hilarius z. B. de trin. 7, 26, MSL 10, 222 C; 10, 16, p. 354 B. Marius Victorinus dagegen sagte: non assumpsit hominem, sed factus est homo (adv. Arium 22, MSL 8, 1056 B).

2 z. B. ad Phil. 2, 8 und 10, ed. Souter S. 398, 92 und 399, 8 f.

3 z. B. in Mich. 4, 8, 9, Vallarsi VI, 1, S. 481 D.

4 z. B. noch de praed. sanct. 15, 31, MSL 44, 982, Z. 1 v. u.; de dono pers. 24, 67, MSL 45, 1033, Z. 3 v. u.

5 de trin. 24, S. 89, 3; vgl. die Fortsetzung oben S. 122, Anm. 1.

6 de trin. 24, S. 86, 11 f.

7 Vgl. z. B. de trin. 21, S. 78, 15—79, 17; 22, S. 81, 14 und 85, 13 und 86, 14.

8 Vgl. S. 136 bei Anm. 4. 9 Vgl. ThStKr 1927, S. 37—39.

10 Vgl. in Anm. 11 das Zitat aus Augustin retract. 1, 19, 8.

11 Da dem Terminus ein nicht geringes dogmengeschichtliches Interesse zukommt, stelle ich anmerkungsweise hier zusammen, was ich älterer Forschung (vgl. MSG 26, 1241 f., vor dem sermo maior; Stülcken, Athanasiana, TuU. 19, 4, 1899, S. 24), eigenen Bemühungen und den lehrreichen Ausführungen von Ed. Schwartz (Der sog. sermo maior de fide des Athanasius, SMA, philos.-philol. und histor. Klasse

es wahrscheinlich, daß jene den homo Christi oder den homo Jesus in Jesu Christo (vgl. S. 126, bei Anm. 1) gelegentlich stärker, als Tertullian, betonenden Wendungen auch nichts andres waren, als traditionslose Steigerungen der einen Seite des διπλοῦν κήρυγμα? Dies διπλοῦν κήρυγμα ist sicher nicht erst durch Tertullian der abendländischen Tradition eingefügt

---

1924, Abh. 6, S. 55—57) verdanke. Damasus von Rom — er ist im Abendlande der älteste Zeuge für den Terminus — scheint den Ausdruck in dem Briefe „Per filium" an Paulinus v. Antiochien (375) gebraucht zu haben; denn zwei alte Hss bieten den Satz: „itaque dominicus homo rationabilis et intelligibilis (νοερός), quod Graeci dicunt, confitendus (MSL 13, 356, nota h); Hieronymus hat ihn als Sekretär des Damasus (wohl auf der römischen Synode von 382) in einem von ihm im Auftrage des Damasus aufgesetzten, aber verlorenen Bekenntnis verwendet (Rufin, de adulteratione libr. Orig. bei Origenes ed. Lommatzsch 25, 396); bei Augustin kommt er in den Jahren 388—ca. 396 häufig vor (de div. quaest. 36, 2 MSL 40, 26; ibid. 57, 3, S. 42; de sermone dom. 2, 6, 20, MSL 34, 1278: expos. quarund. prop. ex. ep. ad Rom. 48, MSL 35, 2072; enarr. in psalm. 1, 1, MSL 36, 67; 4, 1, S. 78; 7, 13, S. 105; 7, 20, S. 109; 8, 11, S. 114; 8, 13, S. 116); doch hat Augustin in den Retraktationen (1, 19, 8 MSL 32, 616) erklärt: non video utrum recte dicatur, „homo dominicus" qui est mediator dei et hominum, homo Jesus Christus (vgl. oben Anm. 10), cum sit utique dominus; „dominicus" autem „homo" quis in eius sancta familia non potest dici? Aber der Terminus hat Augustin überlebt: Cassian gebraucht ihn mehrfach (c. Nest. 5, 5, 1, ed Petschenig I, 307, 7; 6, 22, 1 und 2. I, 348, 4 und 14; coll. 11, 13, 6 und 8. II, 330, 25 und 331, 17) und noch Facundus hat ihn ohne Bedenken aufgenommen (pro defensione trium, cap. 11, 2, MSL 67, 801 A). Im Orient findet sich der Terminus (κυριακὸς ἄνθρωπος) zuerst in den von Schwartz aus der Hs ergänzten Exzerpten aus dem nach Schwartz' Untersuchungen von Eustathius v. Antiochien verfaßten sermo maior de fide, die, unvollständig und mit Exzerpten andrer Herkunft durchsetzt, unter den Werken des Athanasius gedruckt sind (MSL 26, 1264 ff.), und zwar hier nicht weniger als achtmal (Schwartz S. 6, Nr. 4, 1; S. 18, Nr. 56, 9; S. 23, Nr. 63, 5 f.; S. 25, Nr. 65, 23 und 52; S. 26, Nr. 66, 8; S. 28, Nr. 68, 10 f.; S. 31, Nr. 77, 10) — und in der nach Schwartz (S. 16 bei Nr. 48) ursprünglich dem sermo maior eingefügten, gleichfalls auf Eustathius, nicht auf Athanasius zurückgehenden expositio fidei (dem περὶ πίστεως μικρὸς λόγος) dreimal (c. 1 und 4, MSG 25, 204 A und 205 C), sodann bei „Athanasius" in psalm. 41, 6, MSG 27, 197 B, wo er, wenn das Fragment echt ist, aber einer Interpolation sein Dasein danken kann, gleichwie er in dem cod. Laur., der u. a. die Exzerpte aus dem sermo maior bietet, in de incarn. 20 (MSG 25, 132 B) eingeschmuggelt ist (vgl. Schwartz S. 33, Nr. 85 und S. 39; ἐν τῷ κυριακῷ

— ein Beweis für diese These wird dem, der sie nicht ohne weiteren Beweis gelten läßt, sich später ergeben —; und es knüpft an an die einheitliche Person des als Mensch unter den Menschen lebenden Jesus Christus. Das ist das traditionelle Moment, das wie bei Tertullian trotz seines Beeinflußtseins durch die Apologeten, so auch, selbständig neben ihm, in der

σώματι ist hier in ἐν τῷ κυριακῷ ἀνθρώπῳ verändert) und in den mit Unrecht dem Athanasius zugeschriebenen Schriften disput. c. Arium (c. 20, MSG 28, 461 C) und dial. de trin. (4, 10, ibid. 1265 A) ferner bei Gregor v. Nyssa (altera laud. in Steph., MSG 46, 725 C, und de anima et resurr., ibid. 137); in der — hier schwerlich zuverlässigen — Hieronymianischen Übersetzung des liber de spiritu s. des Didymus (c. 51 und 52, MSG 39, 1076 C, 1077 B und 1077 C); bei Epiphanius (ancor. 78, 7, ed. Holl, S. 98, 14 und 15, ibid. 93, 8, S. 115, 3; panar. haer. 69, 34, ed. Dindorf II, 218, 6); endlich in einer ihrer Bedeutung nach umstrittenen Stelle bei Gregor v. Nazianz (ep. 101, ad Cledonium II, MSG 37, 177 B). Daß die letztgenannte Stelle den Terminus auch bei den Apollinaristen belegte (so mit andern E. Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius usw. 1925, S. 109 mit Anm. 5), ist jedenfalls eine irrige Ausdeutung. Wenn die Apollinaristen diesen zu ihren Gedanken schlechterdings nicht passenden Terminus in den Mund genommen haben, so haben sie es nur getan, um ihn zu verspotten (vgl. E. Schwartz, S. 55. Anm. 1). Vielleicht ist es aber Gregor selbst, der an der angeführten Stelle bei seiner Kritik der apollinaristischen Auffassung des Menschen im Gottmenschen als eines „ἄνθρωπος ἄνους“ zur Bezeichung dieses ἄνθρωπος προσληφθείς den Terminus κυριακὸς ἄνθρωπος benutzte (vgl. ThLZ 1926, Sp. 135); jedenfalls konnte er ihn für den θεοφόρος ἄνθρωπος, wie er auch sagt, ebenso gut gebrauchen, wie Gregor v. Nyssa (vgl. Weigl a. a. O. S. 65 und 70). Da nun die Stellen, in denen bei „Athanasius“ der Terminus vorkommt, für Athanasius ihn nicht bezeugen können, auch für Didymus die Übersetzung des Hieronymus nicht beweisend ist (vgl. Leipoldt, Didymus, TuU. 29, 3, 1905, S. 143), die beiden Gregore aber und vollends Epiphanius auch „antiochenische“ Einflüsse erfahren haben (vgl. Weigl, S. 43 ff. und 53 ff.), so wird man den Gebrauch des Terminus im Orient auf die antiochenische Einflußsphäre beschränkt denken müssen. In den Resten der Schriften der späteren Antiochener kommt er nicht mehr vor; im Nestorianischen Streite wird er nicht erwähnt. Aber daß Eustathius ihn geschaffen hat, ist unwahrscheinlich; denn in dem, was wir von seinen älteren Schriften haben, begegnet man ihm nicht, und in dem sermo maior (und minor) steht er neben Formulierungen, die alexandrinischen Einfluß verraten und eine so große Unempfindlichkeit für die folgerichtige Reinheit der dogmatischen Ausdrücke zeigen, daß dadurch selbst auf die Haltbarkeit der glänzenden Schwartzschen Hypothese (über die Herkunft des sermo maior von Eustathius) der Schatten eines Zweifels

Entwicklung nach ihm trotz ihrer im Grunde andersartigen Tendenz wirksam gewesen ist. — Bestätigt wird dies durch das zweite, auf das eben schon kurz hingewiesen ist: dadurch, daß für die religiöse Würdigung des homo Christus als des Anfängers und Hauptes der erneuerten Menschheit sich im Abendlande nach Tertullian deutlichere Belege finden, als bei ihm selbst. Ich füge den gelegentlich schon angeführten Stellen, die dies beweisen[1], hier nur einen Satz des Sardicense hinzu: πιστεύομεν ὅτι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀνέστη οὐχ ὁ θεὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ᾽ ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ θεῷ ἀνέστη, ὅντινα καὶ προσήνεγκε τῷ πατρὶ ἑαυτοῦ δῶρον, ὃν ἠλευθέρωσεν[2]. Diese Stelle ist um so beweisender, je offizieller sie als Bekenntnis zahlreicher abendländischer Synodalen sich gibt.

3a. Was das Verhältnis des spiritus (oder des sermo = spiritus) in Christus zu Gott, dem Vater, und zu dem Geiste in der Christenheit anlangt, so ist bekannt, daß Tertullian in der früheren und in der späteren Zeit seiner Schriftstellerei sich grob pluralistisch hat ausdrücken können: die Christen sind debitores trium, patris et filii et spiritus sancti, so heißt es dort[3]; qui tres unum sunt, non unus, sagt Tertullian noch hier, in der Schrift adv. Praxeam[4]. Aber daneben zeigt sich bei Tertullian eine den Monotheismus ernstlich wahrende Unterströmung. Sie tritt, obwohl die Vorstellung eines „extendi" der una substantia divina (zu einer Zweiheit) schon im Apologeticum sich bemerkbar macht[5], in der früheren Zeit im Rahmen

---

fällt. Aber, daß der Terminus von einem Manne geprägt ist, der, wie Eustathius in seinen zweifellos echten antiarianischen Werken, von antiochenischen Traditionen aus der arianischen Christologie entgegentrat, ist mir, wie Ed. Schwartz (S. 55, Anm.), wahrscheinlich, obwohl man die Möglichkeit offen halten muß, daß er älter ist: auch zur Christologie des Paul v. Samosata paßt der Ausdruck; und über die Zeit zwischen Paul v. Samosata und 325 sind wir in dogmengeschichtlicher Hinsicht sehr schlecht unterrichtet.

1 Vgl. oben S. 127, Anm. 6 und dazu bereits Cyprian, quod idola 14, Hartel S. 31, 2f.: tunc in coelum... sublatus est, et hominem, quem... induit, quem a morte protexit, ad patrem victor imponeret (vgl. das „imponente hominem" bei Iren. 5, 1, 1 a. E. II, 315).

2 Der Satz folgt beinahe unmittelbar dem S. 123, Anm. 1 zitierten.

3 de orat. 25. I, 197, 27. 4 11. III, 276, 11 f.

5 apol. 21, Oehler ed. min. S. 100 bei Anm. 64; vgl. de carne 19 Oehler S. 918 bei Anm. 16, und über adv. Prax. 26 oben S. 131, Anm. 2.

heilsgeschichtlichen Denkens in bezug auf den Vater und den Sohn darin hervor, daß Tertullian von dem spiritus dei, den er mit Gott zusammennimmt, wie den Sonnenstrahl mit der Sonne, nicht nur mit Mt. 1, 20 und Luk. 1, 35 sagt, er habe die Geburt der Jungfrau verursacht, sondern auch, er sei selbst in ihr geboren[1]; in bezug auf den Geist in Christo und den Geist in der Gemeinde darin, daß die Gleichheit des Geistes hier und dort angenommen wird[2]. In dieser früheren Zeit ist es ein binitarischer Monotheismus, der bei Tertullian als starke Unterströmung wahrzunehmen ist. In der späteren Zeit, in der Tertullian durch den Montanismus den „Parakleten" in höherem Maße als Person zu denken gelernt hatte, geht diese binitarisch-monotheistische Unterströmung in eine metaphysisch-ökonomisch-trinitarische über. Denn so unleugbar auch die pluralistische Färbung der Trinitätslehre von adv. Praxeam ist[3], die Gedanken Tertullians sind hier doch nicht in dem Maße pluralistisch gewesen, wie es oft angenommen wird[4]. Denn es ist die una divina substantia, deren disponi[5] oder porrigi[6] im Laufe der οἰκονομία erst den sermo (mit dem spiritus in ihm) als den secundus gradus divinitatis neben den Vater stellt[7], dann (seit der Geistesausgießung) den spiritus als den tertius gradus neben den Vater und den Sohn[8]; Vater, Sohn und Geist sind tres cohaerentes[9], formae cohaerentes[10]. Ja, wenn auch Tertullian in den uns erhaltenen Schriften 1. Ko. 15, 28 nur auf die Rückgabe der monarchischen göttlichen Herrschaftsstellung bezieht, die dem Sohne bis zur Be-

---

1 Vgl. oben S. 120 bei Anm. 2.

2 Der spiritus (der in Christus war) mußte erst wieder ascendere ad patrem (de bapt. 11, I, 210, 19f.), ehe Gott ihn senden konnte (vgl. 10. I, 209, 18f.). Daher schließt Tertullian de or. 2. I, 182, 5 an Vater und Sohn, ohne des Geistes mit Namen zu gedenken, die mater ecclesia an, in der er waltet, und denkt diese Kirche aus Christo entstanden, wie die Eva aus Adam (oben S. 107, Anm. 5). Vgl. Macholz, Spuren S. 45, Anm. 3 und S. 52f.

3 Vgl. S. 128 bei Anm. 4. 4 Vgl. PvS 215.

5 z. B. adv. Prax. 2. III, 229, 29. 6 ib. 23. III, 273, 20.

7 adv. Prax. 13. III, 249, 6; vgl. die tres „gradus" ib. 2, S. 230, 1.

8 adv. Prax. 30. III, 288, 9.

9 ib. 5, S. 276, 11; vgl. 12, S. 246, 21: teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus.

10 ib. 8, S. 239, 3f.; vgl. 2, S. 230, 4: gradus isti et formae.

siegung aller Feinde (Ps. 110, 1) vom Vater (gleichsam vikarisch) übertragen ist[1], so ist doch wahrscheinlich, daß er dabei zugleich mit einem Wiederaufgehen der gradus in der einen substantia divina gerechnet hat[2]. — Mir scheint schon aus diesem bei Tertullian vorliegenden Tatbestande sich zu ergeben, daß bei ihm eine der älteren Tradition entsprechende binitarisch-monotheistische Geistchristologie mit dem Pluralismus der Apologeten sich so zusammengefunden hat, daß trotz mancher dadurch bedingter Unklarheiten und Widersprüche beide Einflüsse dennoch deutlich gegeneinander sich abheben.

3b. Die alt-abendländische Tradition nach Tertullian kann das bestätigen. In aller Vollständigkeit ließe der Beweis hierfür sich nur führen, wenn man in Einzelfällen auf die Exegese von Väterstellen sich einließe. Das würde hier zu weit von der Hauptstraße abführen. Ich beschränke mich daher darauf, ein Fünffaches geltend zu machen. Erstens: die Herleitung des Geistes in Christus aus der Geburt de spiritu sancto findet sich so vielfach, daß hier eine nicht erst durch Tertullian geschaffene Tradition zu erkennen ist[3]. Zweitens: der Zusammenhang des Waltens des Geistes in der Kirche mit seinem Wohnen in Christus tritt mehrfach in einer religiös eindrucksvollen Weise hervor, die nicht aus Tertullian kommt (freilich aber auch nicht notwendig auf eine entsprechende altabendländische Tradition hinweist, da sie aus nachtertullianischen Einflüssen nicht eigentlich abendländischer Schriftsteller, wie Irenaeus und Hippolyt, erklärt werden kann). Nur zwei Stellen

1 ib. 4, S. 232, 10 ff.

2 Daß Tertullian so gedacht hat, ist wahrscheinlich, weil nach ihm, und wahrscheinlich nicht unabhängig von ihm, Novatian und Dionys v. Rom so sich ausgesprochen haben (vgl unten S. 146, Anm. 2). Auch der Zusammenhang von adv. Prax. 4, S. 232, 10 ff. mit 232, 1—10 läßt es vermuten; und in den verlorenen Schriften de spe fidelium und de paradiso kann Tertullian diese Anschauung ausgesprochen haben.

3 Die Anführung von Stellen würde hier lange Erörterungen nötig machen. Denn auch da, wo nicht so deutlich, wie bei Lactanz (vgl. Macholz, Spuren S. 29), der Geist in Luc. 1, 35 als „das Göttliche“ in Christus gedacht ist, verrät sich doch mehrfach ein Zusammenhang zwischen dem Geist in Christo und der Geburt aus dem Geiste.

derart, eine aus Novatian, eine aus Gregor von Elvira seien angeführt. Ersterer sagt von dem Geiste, der von Joël verheißen, aber erst durch Christus (Jo. 20, 22) ausgegeben[1] ist:

habitans in solo Christo plenus et totus nec in aliqua mensura aut portione mutilatus (vgl. Jo. 3, 34), sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo (Christo) delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possent, totius sancti spiritus in Christo fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, spiritu sancto in Christo affluenter habitante[2].

Und bei letzterem, Gregor von Elvira, liest man:

credimus immutabilem et inconvertibilem verbum et spiritum, id est filium dei, qui, cum hominem induit . . . illuvias eiusdem corporis aeterno suae claritatis lumine illustravit, ut ad nos per tramitem corporis eius lux sancti spiritus et aeternae vitae gratia redundaret[3].

---

1 de trin. 29, S. 106, 2: per Christum redditus (Jo. 20, 22, Z. 4).

2 ib. S. 108, 6—12. Daß diese Ausführungen an die Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu angeknüpft werden (vgl. S. 108, 5f.), ändert an ihrer Bedeutung nichts. Denn für Novatian, bei dem die Geistchristologie fast ganz (vgl. oben S. 122, Anm. 1) durch Formeln der Logoschristologie verdrängt ist, war diese Anknüpfung der oben zitierten, nicht bei ihm gewachsenen Gedanken an die Taufgeschichte das Gewiesene. Diese Anknüpfung ist aber, obwohl unter Hinweis auf Marc. 1, 10 vielfach das Gegenteil angenommen worden ist, jedenfalls überall da, wo man die Geburt ex spiritu kannte oder gar Jo. 1, 14 mit ihr in Verbindung brachte, eine sekundäre. Das gilt hier bei Novatian ebenso wie bei Irenaeus 3, 9, 3 fin. II, 33; vgl. oben S. 33 f., bei Tertullian (vgl. Macholz, Spuren S. 52f., Anm.) und bei Gregor v. Elvira (vgl. Anm. 3). Die Frage, ob ursprünglich die Geistchristologie mit der Taufgeschichte zusammenhängt, d. h. in ihr wurzelt, kann erst später zur Sprache kommen.

3 de fide 8, MSL 20, 48 C. Ganz ähnlich spricht Gregor in den „tractatus Origenis" (ed. Batiffol) unter künstlich gerechtfertigter Anknüpfung an die Geburtsgeschichte, an Jo. 1, 14 und an die Taufgeschichte (20, S. 209, 14ff.): necesse fuit, ut prius ad illum hominem, quem dei sermo induerat, spiritus sanctus adveniret et sic per ipsum quasi de fonte virtutum ad nos quoque distributa eiusdem spiritus sancti gratia redundaret..., et ideo tota plenitudo sancti spiritus in Christo advenit, quia ipse est corpus integrum totius ecclesiae, in nobis autem singula eiusdem spiritus charismatum dona sunt distributa, qui deputamur in membris (S. 210, 5—16).

Drittens: der bei Tertullian nachgewiesene Gedanke, daß der Geist in Christo durch dessen Tod gleichsam erst habe entbunden werden müssen, ehe er in die Gemeinde seiner Gläubigen kam, zeigt sich in der Schrift de montibus Sina et Sion in so eigenartiger Ausprägung, daß es unmöglich erscheint, ihn hier aus Tertullian abzuleiten[1]. Viertens: die metaphysisch-ökonomische Trinitätslehre Tertullians, die auf die abendländische Tradition stark eingewirkt hat, offenbart ihren bei Tertullian nur erschlossenen Zusammenhang mit einer älteren binitarisch-monotheistischen Tradition nach Tertullian dadurch, daß, unter Einwirkung der Auffassung des Geistes in den Gläubigen nur als eines donum, ihre Abgrenzung gegen eine binitarische Anschauung verwandter Art mehrfach eine fließende, ja verfließende wird[2]. Fünftens:

1 c. 10, ed. Hartel, app. 115, 22—116, 6. Der Sinn der Stelle ist m. E.: Als die caro ligno confixa (d. i. der Mensch Jesus; vgl. Tertullian, adv. Prax. 30. III, 287, 12ff. und ähnlich viele Spätere) das Wort des Herrn ausgesprochen hatte, das Mt. 27, 46 steht, d. h. als der spiritus den sterbenden Jesus verließ, erfüllte sich das Wort des Propheten Jesaias (2, 3) „de Sion exiet lex et verbum domini ab Hierusalem"; der Prophet sagt das — die Stellung Hierusalem dicit ist nicht mit Hartel zu ändern — von dem Jerusalem, de caelo descendentem d. i. von der spiritalis ecclesia, auf deren 4 Evangelien die quadratische Form dieses himmlischen Jerusalem (Apok. 21, 16) hinweist.

2 Dies gilt — um von Hippolyt hier zu schweigen, weil er mehr mit Irenaeus, als mit dem Abendlande zusammengehört — von Novatian. Dessen Abhängigkeit von Tertullian hat schon Hieronymus (de vir. ill. 70) überschätzt (vgl. Harnack, Chronol. II. 339). Novatian hat weder eine Trinitätslehre wie die Tertullians, noch denkt er, wie dieser, an eine extensio der una divina substantia. Er handelt in de trin. unter ausdrücklichem Hinweis auf die regula — das Wort eröffnet ja die Schrift — zunächst ausführlich vom Vater (c. 1—8), dann gemäß dem, was eadem regula docet, weit ausgreifend, vom Sohne (c. 9—28), danach unter Berufung auf den ordo rationis und die fidei auctoritas nur in einem Kapitel (29) von dem credere in spiritum sanctum. Ausgiebigst behandelt er die Gottheit des Sohnes; irgendwie Entsprechendes findet beim Geiste sich nicht, und nur das bemüht er sich in den beiden Schlußkapiteln (30 und 31) zu zeigen, daß der Vater und der Sohn, der als secundam personam efficiens post patrem bezeichnet wird (31, S. 119, 2), nicht zwei Götter seien (duo dei: 30, S. 114, 13; 31, S. 121, 3). Von einer tertia persona redet er ebensowenig, wie er es ins Auge faßt, daß man ihm Tritheismus vorwerfen könne. Ausdrücklich

Da, wo sie ihren trinitarischen Charakter behält, ist zwar im Zusammenhang mit dem Aufgeben der Vorstellung einer extensio der göttlichen substantia gelegentlich ihre trinitarisch-monotheistische Färbung ganz verblaßt[1], doch tritt andererseits, sowohl in ihrer trinitarischen, wie in ihrer mehr binitarischen Form, im Zusammenhang mit der hier deutlich gelehrten einstigen Rückbildung der τριάς oder δυάς zur μονάς, ihr Interesse am Monotheismus noch schärfer hervor, als bei Tertullian[2].

(c. 7, S. 23, 1 und 10f.) lehnt er es ab, den Geist als die substantia Gottes anzusehen. Seinem Substanzbegriff fehlt der generische Schein, der bei Tertullian dem Begriffe der dem Vater, dem Sohne und dem Geiste gemeinsamen substantia anhaftet; ihm ist der Sohn eine divina substantia (31, S. 118, 7f.; vgl. 116, 6), und auch an den spiritus sanctus wird man denken müssen, wenn Novatian sagt: si acceperis spiritum substantiam dei, creaturam feceris deum; omnis enim spiritus creatura est (7, S. 23, 11f.). Daß c. 31, S. 122, 9 doch von einer substantiae communio zwischen Vater und Sohn gesprochen wird, ist mit N.s Substanzbegriff schwer zu vereinen (wenn auch bei dem procedere des Sohnes ex patre nicht gänzlich unverträglich, vgl. 31, S. 117, 1ff. und 118, 6f.). Aber die Wörter „substantiae per communionem“ mit der Ausgabe von J. Jackson (London 1728) zu verdächtigen — Handschriften haben wir nicht mehr! —, ist ein Radikalmittel, dessen Anwendung nur gestattet wäre, wenn Novatian nicht auch sonst als Theologe sich kleiner erwiese, als sein Ruf erwarten läßt.

1 Gregor v. Elvira sagt ausdrücklich: nec extensionem partis alicuius ex patre, ut quidam putaverunt, dei filium dicimus (de fide, prol. MSL 20, 33B); die „tres personas unius substantiae et unius divinitatis“ (c. 8, S. 50A) bekennt er formelmäßig, ohne daß die pluralistische Färbung der Formel ihn stört: uterque, sagt er vom Vater und Sohn, unus deus (7, S. 44C), und vom Geiste erklärt er, daß der erhöhte Herr ihn uns gesendet habe de propria sua et ipsa una substantia (8, S. 49A). Tieferes Nachdenken über die Begriffe „substantia“ und „persona“ darf man hier schwerlich voraussetzen. — Dasselbe wird von Foebadius gelten. Trotz seiner z. T. plagiatorischen Abhängigkeit von Tertullian, adv. Praxeam (vgl. c. 5, MSL 20, 16), würde man bei ihm wie bei Novatian eine mehr binitarische Färbung der Gedanken anzunehmen geneigt sein, brächte er nicht am Schlusse seines liber c. Arianos (c. 22, S. 30A) auch die „tertia persona in spiritu sancto“. Daß auch hier schärferes Nachdenken fehlt, zeigt der eine Satz: sic tertia in spiritu, ut in filio secunda persona, unus tamen deus omnia, tres unum sunt (a. a. O.).

2 Dionys von Rom (vgl. S. 123, Anm. 2) hebt ausdrücklich den Gegensatz seiner Anschauung zu dem διαιρεῖν τὴν ἁγίαν μονάδα, zu

4. Daß im Abendlande eine mit binitarischem Monotheismus und dyoprosopischer Auffassung der einheitlichen Person des geschichtlichen Christus verbundene, alte, bis in die Zeit vor Tertullian, die Zeit des Celsus, zurückgehende Geistchristologie alte Traditionswurzeln hatte, scheint mir damit bewiesen zu sein. Ob auch die Verbindung dieser Geist-

---

dem τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττειν hervor (Feltoe, Διονυσίου λείψανα, Cambridge 1904, S. 178, 3. 5). — Novatian sagt von der Zukunft, von der 1. Ko. 15, 28 spricht: unus deus ostenditur verus et aeternus pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem (vgl. S. 145, Anm. 2) ad patrem revolvitur. — Wie lange diese Vorstellung im Abendlande angedauert hat, habe ich ABA 1909, S. 33f. zu zeigen versucht. Hier bemerke ich ergänzend nur dreierlei. Erstens, daß Zeno von Verona, streng genommen, vom Aufhören der Herrschaft des assumptus homo spricht (vgl. oben S. 143, Anm. 2), das Verhältnis der „principalis vis" (divinitatis) zum Vater sich als ein stetes Bleiben im Vater denkt. Zweitens, daß Hilarius, von dessen vorsichtiger Zurückweisung der metaphysischen Deutung von 1. Ko. 15, 28 a. a. O. (ABA 1906, S. 34) gesprochen ist, genauer betrachtet, drei Deutungen von 1. Ko. 15, 28 abweist, die er an die durch 1. Kor. 15, 28 ihm gebotenen Begriffe subiectio, traditio, finis anlehnt (vgl. de trin. 11, 21, MSL 10, 414C; 11, 25, S. 417B; 11, 27, S. 417D). Die erste scheint die zu sein, daß der Sohn „in fine" ganz im Vater aufgehe; die zweite ist sicher die, daß die Herrschaftsstellung des Gottmenschen einst dem Vater werde zurückgegeben werden, bei der dritten hat Hilarius m. E. an die Annahme einer inferioren Göttlichkeit gedacht, die ein schließliches subiectum esse einschlösse (11, 30, S. 419B). Die beiden ersten Anschauungen waren mit homousianischem Denken verträglich; die dritte konnten nur ganze oder halbe Arianer vertreten. Hilarius selbst deutet das „regnum tradere", auf alte Traditionen (vgl. oben S. 127, Anm. 8) es hinausführend, dahin, daß Christus einst seinen vollendeten Leib, d. h. die Gesamtheit der ihm dann „conformes" gewordenen Gläubigen, dem Vater übergibt (11, 29, S. 418f.; 11, 39, S. 424f.). Drittens bemerke ich, daß auch hier (vgl. oben S. 139) Damasus ausdrücklich gegen die altabendländischen Traditionen sich gekehrt hat: tres tamen asseramus esse personas, nec redire in se aut minui, ut plerique blasphemant (ep. 2 „confidimus", Fragm. 1. „Ea gratia", 371?, MSL 13, 351A, vgl. Lietzmann, Apollinaris I, 53ff.). Gewiß war es nicht nur Photin, der vier Jahre später (375) den Anathematismus nötig machte: anathematizamus eos, qui verbum, filium dei, extensione aut collectione et a patre separatum, insubstantivum et finem habiturum esse contendunt (ep. 3, ad Paulinum, „Per filium", Anhang, Anathem. 8, MSL 13, 360).

christologie mit einem unphilosophischen Logosbegriff, die bei Victorin v. Pettau uns entgegentrat[1] und nach dem Zeugnis des Celsus als alte Tradition zu würdigen ist, im Abendlande vor Tertullian Vertreter gehabt hat, muß dahingestellt bleiben. Die Übersetzung des λόγος in Jo. 1, 1. 14 durch sermo in der altlateinischen Bibel kann als Argument dafür angesehen werden, und ganz fehlen, wie bei Tertullian, so auch bei den altabendländischen Theologen nach ihm solche Stellen nicht, in denen man einen Nachklang dieser Auffassung des λόγος als des in der vorchristlichen Heilsgeschichte intermittierend, in Christo verkörpert wirkenden Wortes oder Redens Gottes wahrnehmen zu können meinen möchte. Doch beweisend sind weder diese auch ohne eine Tradition derart erklärbaren Stellen, noch jene Übersetzung. Im Abendlande seit Tertullian hat der apologetische Logosbegriff die Überlieferung bestimmt; Victorin kann die alte Tradition, der seine Auffassung des λόγος folgte, in der griechisch-christlichen Literatur kennen gelernt haben. Auch das Werk des Papias hat er gelesen.

§ 8. Die Geistchristologie in den Paulusakten.

Auf griechisch-christlichem Gebiete tritt uns die Geistchristologie etwa in eben der Zeit, da Celsus schrieb, entgegen in den nach Tertullian[2] von einem kleinasiatischen Presbyter erdichteten, erst 1904 durch einen fragmentarischen koptischen Text uns übersehbar gewordenen acta Pauli[3], genauer: in dem — ebenso wie die acta Pauli et Theclae[4] und das sog. martyrium Pauli[5] — in ihnen gebotenen sog. dritten (apokryphen) Briefe Pauli an die Korinther, der samt dem Schreiben der korinthischen Ältesten, das ihn anregte, wenn auch ohne das

1 Vgl. oben S. 129f. 2 de bapt. 17. I, 215, 16ff.

3 Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgeg. von C. Schmidt, Leipzig 1904 (mit „Zusätzen" 1905). Eine gute Übersicht über das Ganze gibt trotz kürzender Auslassungen und einer Beschränkung auf Referate bei nur lückenhaft erhaltenen Abschnitten E. Rolffs in Henneckes „Neutestamentlichen Apokryphen, 2. Aufl., 1924, S. 192—212.

4 Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius u. Bonnet I², Leipzig 1891, S. 235—272.

5 Ebenda S. 104—117.

beide Briefe verbindende Zwischenstück, schon seit längerer Zeit bekannt war[1].

Die wichtigsten Verse dieses apokryphen Paulusbriefes (V. 4—17) muß ich anführen[2]:

4 Ich habe euch ja im Anfange überliefert . . ., 5 daß unser Herr Jesus Christus geboren ist aus Maria[3] aus dem Samen Davids, indem heiliger Geist[4] aus dem Himmel von dem Vater in sie herabgesandt ward, 6 damit er[5] eintrete in diese Welt und alles Fleisch durch sein Fleisch erlöse und damit er uns im Fleisch von den Toten auferwecke,

1 Vgl. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1904 (Tübinger Universitätsschrift). Das neue Material (vgl. Anm. 2) verwertete Harnack in den „Untersuchungen über den apokryphen Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus" (SBA 1905, S. 3—35) und in der billigen Ausgabe in Lietzmanns „Kleinen Texten" (Nr. 12, Bonn 1905, 2. Aufl. 1912). Die glattere, aber weniger treue der beiden, 1905 nur je in einer Bibelhandschrift vorliegenden lateinischen Übersetzungen (L_1), die Harnack in seiner kleinen Ausgabe (noch 1912 mit den Lücken der Handschrift) gedruckt hat, ist von de Bruyne 1908 aus einer zweiten (Pariser) Handschrift lückenlos veröffentlicht worden (Revue Bénédictine 25, S. 431—434). Die besten, aber nur je in einer schlecht erhaltenen Handschrift vorliegenden Textzeugen, sind der Kopte (k) und die rohere lateinische Übersetzung (L_2; bei Harnack SBA, 1905, S. 7ff., rechte Kolumne). Sie sind auch frei von den Interpolationen, die L_1, der Text der armenischen Bibel (A) und der Text der nur in armenischer Übersetzung erhaltenen Erklärung des Briefes durch Ephräm, den Syrer (E), erfahren haben. Der griechische Text in Harnacks kleiner Ausgabe ist die von ihm in seinen „Untersuchungen" (SBA 1905, S. 18ff.) gegebene und textkritisch wie sprachlich begründete Rückübersetzung.

2 Ich gebe im Folgenden unter freiem Anschluß an Henneckes „Neutestamentliche Apokryphen" (S. 208) eine deutsche Übersetzung, weil eine solche der doppelten Tatsache Ausdruck gibt, daß der verlorene griechische Urtext zwar hinreichend erkennbar ist, aber in keiner der alten Übersetzungen genau wiedergegeben werden kann, und weil sie nicht, wie die griechische Rückübersetzung Harnacks, die sie im Wesentlichen wiedergibt, in die Gefahr kommt, als der authentische Text angesehen zu werden.

3 Der Zusatz „virgine" (L_1 A) fehlt in L_2 KE.

4 L_2: „spiritu caelesti" (ohne sancto).

5 Die Einfügung von „Jesus" als Subjekt (L_1 A) wird durch L_2 und K, sowie durch dogmengeschichtliche Erwägungen (vgl. oben S. 121 bei Anm. 5, S. 126 bei Anm. 2, S. 127 bei Anm. 5) ins Unrecht gesetzt. Der bloße „Jesus"-Name kommt auch in dem,

wie er auch als Typus sich selbst uns dargestellt hat. 7 Und weil der Mensch von dem Vater[1] geschaffen ist, 8 deswegen wurde er auch, nachdem er verloren gegangen war, gesucht, auf daß er lebendig gemacht würde durch die Annahme zur Kindschaft. 9 Denn der allmächtige Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, sandte zuerst die Propheten den Juden, damit sie ihren Sünden entrissen würden. 10 Da er nämlich beschlossen hatte, das Haus Israel zu retten, sandte er e i n e n T e i l v o m G e i s t e C h r i s t i in die Propheten, welche die wahre Gottesverehrung verkündeten zu vielen Zeiten. 11 Aber da der Fürst, der ungerecht ist, Gott sein wollte, tötete er sie und fesselte alles Fleisch der Menschen durch die Begierden. 12 Gott, der Allmächtige, aber, der gerecht ist, da er sein Geschöpf nicht verstoßen wollte, 13 s a n d t e s e i n e n G e i s t i n d i e M a r i a[2], 15 damit der Böse durch dasselbe Fleisch, durch das er den Tod herbeigeführt hatte, als besiegt erwiesen würde, 16 denn durch seinen Leib hat Jesus Christus alles Fleisch gerettet, 17 indem er einen Tempel der Gerechtigkeit darstellte in seinem Leibe, 18 durch den wir erlöst sind.

Daß in den gesperrt gedruckten Worten dieses apokryphen Paulusbriefes eine „Geistchristologie“ uns entgegentritt, die derjenigen eng verwandt ist, die im Abendlande als alte Tradition nachweisbar war, ist trotz der gerade hier sehr bedauernswerten Textunsicherheiten nicht zu bestreiten[3]. Aber sie ist hier nur

---

was von den Paulus-Akten koptisch uns erhalten ist, überhaupt nicht vor (C. Schmidt S. 189). Überdies wird das „prodiret Jesus“ durch V. 14 verdächtigt (vgl. u. Anm. 2).

1 Der Zusatz „eius“ in L_1 ist gegen die anderen Zeugen nicht festzuhalten.

2 „spiritum suum“ L_2, die anderen Zeugen, wie L_1 „spiritum sanctum“ (vgl. C. Schmidt S. 138). — Vers 14 in L_1: „quae ex totis praecordiis credidit accepitque in utero spiritum sanctum, ut in saeculum prodiret Jesus“ (ähnlich A, während K hier eine Lücke hat) ist oben ausgelassen worden, weil er nach L_2 und E als Interpolation angesehen werden muß (vgl. Harnack, SBA 1905, S. 24).

3 Vgl. Anm. 2 und S. 149, Anm. 4. C. Schmidt glaubte (S. 188f.), gemeint sei bei dem Kopten „nicht das πνεῦμα ἅγιον schlechthin, sondern e i n πνεῦμα ἅγιον, also ein himmlisches Geistwesen, wenn auch das höchste nächst Gott“. Aber er gab doch selbst zu, daß in Vers 5 auch der koptische Text gestatte, das „πνεῦμα ἅγιον“ im Sinne von „τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“ zu fassen. L_2 (spiritu caelesti) kann, da das

seiner Aussagen[1]; auch von der apologetischen Logosvorstellung findet sich bei ihm nicht die geringste Spur. Wohl aber machen die oben wiedergegebenen Aussagen über Christus — und das παῖς θεοῦ (neben υἱός) kommt nicht nur an der oben schon zitierten Stelle vor[2] — es wahrscheinlich, daß für den Verfasser der Paulusakten der Sohnesbegriff nur an dem geschichtlichen (und erhöhten) Jesus Christus haftete, und daß dies mit der Form der Geistchristologie zusammenhing, die ihm überliefert war[3]. Ist dem so, so ist noch ein weiterer Schritt möglich, wenn auch nicht mehr so sicher. Für Celsus fiel die Form der Geistchristologie, die in Christo das πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ (nicht ein von Gott unterschiedenes πνεῦμα, seinen Sohn) erschienen dachte, zusammen mit der nicht grob anthropomorphisch verstandenen Vorstellung, daß Gott (ὁ θεός) in Christo offenbar geworden sei[4]; für die gelegentlichen christologischen Aussagen des Verfassers der Paulusakten ist es charakteristisch, daß „Jesus Christus" — im Sinne der auf ihn bezogenen Stellen Rö. 9, 5 und 1. Jo. 5, 20 (die nicht von ihm, sondern jetzt von mir herangezogen werden) — als der alleinige Gott erscheint: er ist der θεὸς ζῶν[5], Thekla betet zu ihm „deus

---

1 Auch nicht da, wo in L_2 der Christus-Name schon da gebraucht wird, wo von dem „Herabkommen" des Göttlichen in Christus die Rede ist (Brief der Korinther V. 19, wo den Irrlehrern nachgesagt wird, sie leugneten, in carne Christum descendisse); denn L_2 hat hier, wie die andern Textzeugen und 1. Joh. 4, 2 beweisen, das ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι falsch übersetzt.

2 Es findet sich auch acta Thecl. 17, S. 246, 15: ἔπεμψεν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα, wo, wie ein Gedanke an die „Sendung" der Propheten oder an das ὁ θεὸς ... ἔπεμψέ με zeigt, das Paulus in den Theklaakten c. 17 S. 246, von sich sagt, aus dem ἔπεμψεν, ebensowenig wie aus dem ἐξαπέστειλεν in Gal. 4, 4, gefolgert werden kann, der Sohnesbegriff sei schon für die Zeit vor dem irdischen Leben Christi gebraucht.

3 Welche der oben S. 131, Anm. 2 genannten Auffassungen des Sohnesbegriffs dabei in Frage kam, darf man schwerlich fragen; und der Verfasser der Paulusakten hat wohl sicher darüber nicht nachgedacht.

4 Vgl. S. 116, Anm. 1, und S. 114 Nr. b.

5 acta Thecl. c. 30; TuU. 22, 2, S. 80, 4 und 81, 5; Schmidt S. 46; Fragm. 22, 23f. Der griechische Text ist hier S. 256 dogmatisch korrigiert.

caelorum, filius excelsi[1]" und: „κύριε ὁ θεός" κτλ.[2] sowie: „ὁ θεός μου καὶ τοῦ οἴκου τούτου, ὅπου μοι τὸ φῶς ἔλαμψας, Χριστὲ Ἰησοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος . . . αὐτὸς εἶ θεὸς καὶ σοὶ ἡ δόξα"[3], und in den nur koptisch erhaltenen Stücken der Paulusakten sagt der antiochenische Christ Anchares: „Auch ich glaube, daß kein anderer Gott existiert, wenn nicht (εἰ μήτι) Jesus Christus, der Sohn des Gepriesenen, welchem ist die Ehre bis in Ewigkeit"[4]. Wie ist diese Verwandtschaft zwischen dem, was man in den Paulusakten und bei Celsus findet zu beurteilen? „Modalismus" ist's nicht, was in den Paulusakten uns entgegentritt. Der „Vater" ist ja mitgedacht, wenn Christus „der Sohn des Gepriesenen" genannt wird; mehrfach wird Gott als „der Vater Jesu Christi" angerufen[5] oder als solcher bezeichnet[6]; es heißt von ihm, daß er Wohlgefallen hatte an dem Sohne[7]; er ist der εἷς καὶ μόνος θεός[8] und wird, wie Christus, als der θεὸς ζῶν bezeichnet[9]: „Gott und sein Geliebter"[10] sind also jedenfalls zwei. Beides, diese Auseinanderhaltung Christi und des εἷς καὶ μόνος θεός und jene an die Beobachtungen des Celsus erinnernde Ineinssetzung beider, läßt nur eine zwiefache Erklärung zu. Entweder ist der Verfasser

---

1 Martyr. Pauli, S. 114, 8. 14; 115, 6; acta Thecl. 37, S. 263, 7; Schmidt S. 52, Fragm. 29, 3.

2 acta Th. 31, S. 258, 3. 3 ib. 42, S. 268, 3ff.

4 Schmidt, S. 26, Fragm. 5, 10ff. Also Gott und der erhöhte Christus sind zwei. 5 z. B. acta Thec. 24. S. 252.

6 z. B. Schmidt, S. 34f.; Fragm. 31, 6f. und 16f.

7 Vgl. oben S. 153, bei Anm. 5.

8 acta Thecl. 9, S. 242, 4. Auf die von Schmidt S. 186 für den gleichen Gedanken an erster Stelle zitierten Worte aus dem koptischen Fragment 59 (Z. 9ff., Schmidt S. 69): „Einer ist Gott, und kein Gott existiert außer ihm; einer auch ist Jesus Christus, sein Sohn, den wir haben . . . (Lücke), diesen, welchen du verkündigst, haben wir gekreuzigt", möchte ich mich nicht berufen; denn wenn Schmidt S. 69, Anm. II mit Recht sagt, daß diese Rede „wenig zu Paulus passen will", so wissen wir nicht, wer der Redende ist. Der Zusammenhang, in dem das Fragment steht, ist gänzlich dunkel (Schmidt, Zusätze p. IX sq.) und in dem, was den angeführten Worten folgt (Z. 15ff.): „ihr aber sagt, daß Gott sei jener (d. i. Christus) und Richter der Lebendigen und Toten" scheint die christliche Anschauung derjenigen entgegengesetzt zu sein, die der Redende ausspricht.

9 S. o. S. 153 Anm. 6. 10 S. o. S. 154 Anm. 5.

der Paulusakten so wenig Theologe, so sehr ein Vertreter des naiven volkstümlichen Christentums gewesen, daß er, ohne an diesem Nebeneinander Anstoß zu nehmen, im Gegensatz zum Polytheismus den Monotheismus betont und doch neben dem „Höchsten" Christum würdigt als den „Gott der Himmel" — selbst Tertullian sagt ja, daß es die monarchia nicht störe, daß sie jetzt (bis 1. Ko. 15, 28), gleichsam vikarisch, bei dem Sohne ist[1] —, oder die Identität Gottes und Christi ist ihm und der Tradition, in der er stand, die Offenbarungs-Identität des geschichtlichen (und erhöhten) Herrn, der als solcher ein anderer ist als der Vater, da er ja auch das Urbild der zur Unsterblichkeit gekommenen Menschheit ist. Nur an das erstere Glied dieses Dilemma habe ich noch in der ersten Niederschrift dieses Abschnitts über die Paulusakten gedacht. Aber gerade das behutsame Vorschreiten von dem Sicheren aus hat mir das zweite Glied wahrscheinlicher gemacht. Und spricht nicht die Stelle der koptischen Fragmente, in der das „Bekenntnis" ausgesprochen wird, daß „Jesus Christus ist die Herrlichkeit (zweifellos doch = δόξα) des Vaters"[2], zumal wenn man an 2. Ko. 4, 6 denkt[3], so entschieden für diese zweite Möglichkeit, daß man dem Verfasser der Paulusakten — oder besser: der Tradition, in der er stand — ein größeres Verständnis für die Bedeutung der Person Jesu Christi nachsagen muß, als bei der ersteren Annahme möglich wäre. — Beides, — daß Jesus Christus die δόξα τοῦ πατρός war (d. h. sie sichtbar machte) und daß er das Urbild der erneuerten Menschheit war — fällt für diese Geistchristologie nicht auseinander. Das Schema κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα hat der Verfasser der Paulusakten allerdings auch gekannt — das secundum carnem, das die glattere lateinische Übersetzung (L_1) in V. 5 des Paulusbriefes bietet, ist zwar ein Zusatz, es ist jedoch gewiß kein Zufall, daß bei dem den Tod und die Auferstehung Christi einschließenden Erlösungswerk Christi die caro betont wird[4] —; aber dies Schema tritt zurück: der Verfasser der Paulusakten hat, wenn er von Jesus Christus redet, stets nur an die ein-

1 adv. Prax. 5. III, 232, 19ff.; vgl. oben S. 143.
2 Schmidt S. 66, Fragm. 67e. 3 Vgl. ThStK 1927, S. 98f.
4 Paulusbrief V. 15, 16. Auch der „Tempel der Gerechtigkeit" ist Christus in suo corpore (V. 17).

heitliche Person des κύριος, den die Christen als den Gott des Himmels anrufen, gedacht. Wie er dessen menschliche Erscheinung auf Erden sich gedacht hat, d. h. ob er über das „geboren aus dem heiligen Geiste“ überhaupt hinausgedacht hat, wissen wir nicht. Seine Geistchristologie hat eine henprosopische Färbung, weil er stets nur die einheitliche, ihm ganz in die göttliche Sphäre erhobene Persönlichkeit vor Augen hat. Aber wir sind außerstande etwas darüber zu sagen, ob er, wenn er an das Erdenleben Jesu Christi dachte, dabei mehr an die σάρξ gedacht hat, durch deren Tod „er“ uns erlöste, oder an das πνεῦμα ἅγιον, das durch die Geburt aus der Jungfrau in die Welt eingetreten war. Wahrscheinlich lag dies Entweder-Oder jenseits der Grenzen seines Nachdenkens. — Übrigens ist nur die enge Verbindung seiner Auffassung des Christentums, auch seiner Christologie, mit seiner asketischen Hochschätzung der Virginität und seiner besonders stark hervortretenden Hoffnung auf die ἀνάστασις σαρκός zu betonen[1] und darauf hinzuweisen, daß dem Fehlen des apologetischen Logosbegriffs ein auffällig häufiges Vorkommen des Ausdrucks zur Seite steht, daß Paulus oder Thecla „τὸν λόγον τοῦ θεοῦ“ verkündigten[2]. Ja von den σώματα τῶν παρθένων heißt es in dem letzten der Makarismen, die dem Paulus in den Mund gelegt werden: οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἁγνείας αὐτῶν, ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ[3]. Hier ist „ὁ λόγος τοῦ πατρός“ offenbar der „λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως“[4], dem Paulus in den Makarismen Ausdruck gibt und den die παρθένοι verwirklicht haben. Wir wissen nicht, wie der Verfasser der Paulusakten, der den apologetischen Logosbegriff nicht kannte, Jo. 1, 14 verstanden hat; aber es läge in der Linie seines Gebrauches des Begriffs „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“, wenn er in dem geschichtlichen Jesus Christus das verkörperte „Wort“ Gottes gesehen hätte[5].

---

1 Vgl. oben S. 151, Anm. 2, und S. 153, Anm. 3.

2 z. B. acta Thecl. 39 (S. 265), 40 (S. 266) und 41 (S. 267) dicht hintereinander dreimal.

3 acta Thecl. 6, S. 240; Schmidt S. 30, Fragm. 9, 20 ff.

4 ib. 5 S. 238.

5 C. Schmidt meinte, das in unseren Resten der Paulusakten nicht vorhandene Fragment bei Origenes (de princ. 1, 2, 3, ed. Koet-

§ 9. Die Geistchristologie bei den modalistischen Monarchianern.

1. Eine Bestätigung dessen, was die vorigen Nummern in bezug auf die Zeit vor Tertullian über die Verbreitung der Geistchristologie in Kleinasien und in der abendländischen Tradition ausgeführt haben, geben die sog. modalistischen Monarchianer[1]. — Kallist hat, παραβὰς τὴν πρώτην πίστιν, wie Sabellius ihm oft vorwarf, in seiner sog. Eintrachtsformel erklärt: εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. καὶ τοῦτο εἶναι

---

schau S. 30, 15f.: unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia »hic est verbum, animal vivens«) beweise, daß ⟨dem Verfasser der Paulusakten⟩ „diese kosmologische Verknüpfung der Person des Erlösers mit dem präexistenten Christus nicht unbekannt war" (S. 198). Aber diese Verwendung des rätselhaften Fragments (vgl. Harnack, TuU. 20, 3, 1900, S. 103) scheint mir unberechtigt. Daß Origenes in ihm eine Bestätigung seiner kosmologischen Spekulationen fand (unde recte etc.), beweist nichts; nur der Wortlaut des Fragments kann über seinen Sinn entscheiden. Aber wer kann sicher sagen, wie der lautete! Ist der Rufin-Text richtig überliefert? Harnack (a. a. O.) schlug „anima" statt animal vor. Entsprach Rufins Übersetzung genau einem richtig überlieferten griechischen Texte? Und wie ist das aus dem Zusammenhange gerissene Sätzchen, angenommen, daß wir seinen griechischen Wortlaut kennten, zu verstehen? Der „hic" kann ebenso gut der geschichtliche Christus sein (der ein ζῶον ζῶν oder eine ψυχὴ ζῶσα war), wie der präexistente. Über das Zitat aus den actus Petri cum Simone (actus Vercellenses; Lipsius-Bonnet I², 96), das Harnack zur Erklärung des Fragments bei Origenes herangezogen hat (Gesch. der altchrist. Litt. I, 128; TuU. 20, 3, S. 103f.), s. Schmidt, S. 115.

1 Unsere Kenntnis von ihnen ruht leider so gut wie ausschließlich auf den Nachrichten ihrer Gegner, d. h. auf Tertullian, Hippolyt, Epiphanius und gelegentlichen Bemerkungen bei Origenes. Die in den meisten Vulgata-Hss sich findenden häretischen Prologe zu den vier Evangelien (Novum testamentum latine, ed. Wordsworth u. White I, Oxford 1889—1898, S. 15—17, 171—173, 269—271, 485—487), die Peter Corssen (Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, TuU. 15, 1, 1896) unter Zustimmung von A. Jülicher (GgA 1896, 841—852), H. J. Holtzmann (ThLZ 1897, 331—335) und A. v. Harnack (Chron. II, 204—206) als erster erfolgreich für die modalistischen Monarchianer in Rom um 220 in Anspruch genommen hat, ja zu kühnen, aber haltlosen, Schlüssen auf eine in ihnen nur leise sich verratende ältere Gestalt des modalistischen Monarchianismus glaubte verwerten zu können, wird man nach den gelehrten Untersuchungen

τὸ εἰρημένον· »οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί;« (Jo. 14. 11) τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα . . . ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ [1].

Die Abweichung von der πρώτη πίστις, d. h. dem Modalismus, den mit Epigonus und Kleomenes, den Schülern Noëts von Smyrna, auch Kallists Vorgänger Zephyrin vertreten hatte, liegt, wie Hippolyt ausdrücklich sagt — „οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι" fügt er der Erklärung Kallists an —

---

von J. Chapman (Notes on the early history of the Vulgate Gospels, Oxford 1908, S. 217—288), denen F. C. Burkitt zur Seite getreten ist, (JthSt 1909, S. 281—283) nicht mehr als Quelle für die Anschauungen der römischen Monarchianer dieser Zeit verwenden dürfen. Abschließend sind freilich auch Chapmans Forschungen noch nicht. Aber in bezug auf die Textgestalt, den Sinn und die Herkunft der Prologe hat er seine Vorgänger weit hinter sich gelassen; und, so mißtrauisch man a priori zu sein allen Grund hat, wenn bei der Verteilung herrenloser Überreste der altkirchlichen Literatur auf Priscillian zurückgegriffen wird, so muß doch m. E. auch der, der Chapmans Ausführungen zur Überlieferungsgeschichte der Vulgata nicht nachprüfen kann und seinen dogmengeschichtlichen Argumenten nicht immer zuzustimmen vermag, anerkennen, daß seine Hypothese, Priscillian sei der Verfasser der Prologe, zu gut begründet ist, um verworfen zu werden.

1 Hippolyt, ref. 9, 12, 17 ff., S. 248, 29 ff. In dem, was dem „οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι" folgt: „καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν ὁ ἀνόητος καὶ ποικίλος" ist der Text, wie längst anerkannt ist, verderbt; es ist auch möglich, daß die Verderbnis durch Annahme einer ergänzbaren Lücke vor dem ohne verbum regens unverständlichen ἐκφυγεῖν geheilt werden kann. Aber keine der vorgeschlagenen Ergänzungen genügt, weil das „καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον" nicht von dem οὐ θέλει λέγειν abhängig sein kann: Kallist hat ja unmittelbar vorher das „ἓν πρόσωπον" mit aller Entschiedenheit behauptet. Den Sinn träfe die Ergänzung eines ⟨οὐδὲν ἧττον λέγων, ἐλπίζει⟩ vor ἐκφυγεῖν (vgl. die von Wendland in der unter dem Texte zitierten Stelle Tertullians ausgelassenen Worte adv. Prax. 29, III, S. 286, 6 ff.: concedentes iam patrem et filium duos esse, si filius quidem patitur, pater vero compatitur; stulti et in hoc: quid est enim compati, quam cum alio pati?). Dann hat auch das ἀνόητος (vgl. Tertullians „stulti et in hoc") und das ποικίλος sein Recht.

in dem συμπεπονθέναι[1] und im Zusammenhange damit darin, daß Kallist nicht den „Vater“ selbst als den „Sohn“ ausgab, sondern den Sohnesnamen dem „Fleische“, dem ἄνθρωπος, vorbehielt[2]. Man darf schon deshalb die Abweichung Kallists und der ebenso denkenden Monarchianer, von denen Tertullian redet, nicht in den oben gesperrt gedruckten Worten sehen. Zwei andere Tatsachen machen das vollends zweifellos. Die Anschauung, daß in Christo der Geist Gottes, der Geist ist (Jo. 4, 24), und damit Gott selbst erschienen sei, kannte schon Celsus[3]; und Tertullian[4] sagt in einer handschriftlich verderbten, aber, wie Corssen schon 1896 sah[5], leicht zu verbessernden Stelle über die Deutung, die Luk. 1, 35 seitens der modalistischen Monarchianer seines Beobachtungskreises erfuhr: nempe, inquiunt, „spiritus dei“ deus est, et „virtus altissimi“

---

1 Auch Tertullian, der aber bekanntlich die römischen Monarchianer nicht nennt, hebt dies als spätere Neuerung hervor (adv. Prax. 27. III, 286, 5ff.: directam blasphemiam in patrem veriti, diminui eam hoc modo sperant, concedentes iam etc. (s. die vorige Anm.).

2 Dies hebt auch Tertullian ausdrücklich als spätere Neuerung hervor. Während er zunächst die Anschauung bekämpft: duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur (adv. Prax. 5, S. 232, 28f.) und: itaque post tempus pater natus et pater passus (ib. 2, S. 228, 26), sagt er später: undique obducti distinctione patris et filii . . ., aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum (ib. 27, S. 279, 18ff.). Das „id est Jesum“ und „id est Christum“ trifft jedenfalls auf Kallist nicht zu. Es gilt entweder nur von den simplices et idiotae unter den Monarchianern, die Tertullian kennen gelernt hatte (adv. Prax. 3, S. 230, 8; vgl. oben S. 116 bei Anm. 1) oder ist von Tertullian hinzugefügt, um seine Gegner an die Valentiniani heranzurücken (adv. Prax. 27, S. 280, 6). Hervorhebung verdient, daß Tertullian in der Unterscheidung des Vaters (d. i. des spiritus) und der caro, solange der Vater zugleich als der filius gedacht wurde, noch keine Neuerung gegenüber dem älteren Modalismus sieht.

3 Vgl. oben S. 116, Anm. 1 und S. 114, Satz b.

4 adv. Prax. 26, S. 277, 20f.

5 Corssen, TuU. 15, 1, S. 27, Anm. 1. Kroymann (S. 277 zu Z. 20) kannte diese Verbesserung als eine Vermutung A. Engelbrechts (vgl. S. XXXIV), hat es aber leider vorgezogen, sich durch die von diesem (mit Recht) nicht gebilligte Annahme einer Lücke zu helfen.

altissimus est[1]. Kallist hat also in den oben gesperrt gedruckten Worten lediglich der Anschauung Ausdruck gegeben, die ihm mit dem älteren Modalismus vor ihm und dem des Sabellius neben ihm gemeinsam war. Auch die modalistischen Monarchianer sind mithin Vertreter der Geistchristologie in dem Sinne gewesen, daß sie deren Grundgedanken, als das Göttliche in Christus sei der Geist Gottes anzusehen, teilten. — Genauerer Erkenntnis dieser modalistischen Geistchristologie wird es dienen, wenn wir fragen, wie sie zum Logosbegriff sich stellte (s. Nr. 2) und wie sie das Verhältnis des πνεῦμα in Christo zu Gott (s. Nr. 3) und zu der σάρξ Christi (dem „ἄνθρωπος“, wie Kallist auch sagt) sich dachte (s. Nr. 4).

2. Wenn Kallist in seiner Eintrachtsformel gleich im Eingange den Logosbegriff einführte und ihn, indem er Gott, Logos und Geist im Sinn der stoischen Philosophie einander gleichsetzte, zu den drei „Namen“ von Mt. 28, 19 in Beziehung brachte — λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν δὲ καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· . . . καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος, τά τε ἄνω καὶ κάτω —, so hat die neuere Forschung darin gewiß mit Recht seine eigene Weisheit, eine seiner Neuerungen gesehen. Aber, daß die modalistischen Monarchianer vor ihm, die, wie er, den apologetischen Logosbegriff verwerfen, nicht jeder Anwendung des Logosbegriffs sich widersetzt haben, darf man schon daraus schließen, daß die römischen Monarchianer das Johannesevangelium anerkennen und wir nicht den geringsten Grund zu der Annahme haben, Noët habe über dies Evangelium anders gedacht, als seine römischen Schüler[2]. Aus-

1 Kroymann liest statt „spiritus dei“ mit den Hss „filius dei“. Die Verbesserung „spiritus dei“ ist ebenso leicht, wie sicher richtig. Denn, so sagte schon Corssen (a. a. O.), Tertullian argumentiert gegen jenen Einwurf mit dem fragenden Ausruf: quem enim verebatur (scil. evangelista), ut non aperte pronuntiaret „deus superveniet!“

2 Corssen fand in dem letzten der monarchianischen Prologe, dem zum Markusevangelium (bei ihm S. 9, 12 bis S. 10, 19), nicht nur eine Abweisung der Logoslehre — in diesem Sinne deutete er nämlich unter Umstellung des „non“, das dem (tatsächlich auf den Täufer sich beziehenden) „emissum“ folgt, das „non emissum verbum caro factum“ (S. 34) —, sondern auch eine versteckte Polemik gegen das Johannesevangelium. Denn da er einerseits das

drückliche Nachricht haben wir über die letzteren. Nach Hippolyt hat einer der Monarchianer, die er in seiner Schrift gegen Noët bekämpfte — es kann Noët selbst gewesen sein, wahrscheinlicher wohl einer seiner römischen Schüler — gegen die Verwendung, die Jo. 1, 1. 14 seitens der Vertreter der Logoschristologie erfuhr, den Einwand erhoben: ξένον μοι φέρεις

„verbum evangelicae vocis (S. 9, 20) auf die φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν bei Jesu Taufe (Mk. 1, 11) deutete und in 10, 2f. den Sinn fand, daß dies Wort dem Leser der Evangelien bei Mt. und Luc. („in consonantibus") verloren gegangen sei, d. h. hier unter dem Eindruck der voraufgegangenen Erzählung nicht genügend hervortrete (S. 20), andererseits die Bemerkung über Markus in 10, 3 „perfecti evangelii opus intrans" so auffaßte, als sei damit gesagt, daß Markus bei der Aufzeichnung seines Evangeliums „in ein fertiges Werk eingetreten sei", so ergab sich ihm der Schluß, daß nach Meinung des Prologschreibers die evangelische Erzählung durch Matthäus und Lucas abgeschlossen gewesen sei, „ganz deutlich also auf Mt., Lc., Mk. die evangelische Autorität beschränkt werde" (S. 37). Daß bei dieser Deutung das Mk.-Evangelium in dem Prolog als das letzte erscheint, während der Luc.-Prolog annimmt, daß Lucas nach Mt. und Mk. geschrieben habe, (S. 8, 3f.) ist für Corssen unter anderem ein Hinweis darauf gewesen, daß der Verfasser der Prologe im Mk.-Prolog eine ältere monarchianische Quelle benutzt habe; und daß eben dieser Mk.-Prolog versteckt gegen das Johannesevangelium polemisiere, schien ihm „nur zu bestätigen, was auch an und für sich wahrscheinlich war: die ursprüngliche Feindschaft der Monarchianer gegen das Evangelium Johannis, seine allmähliche Anerkennung, die doch von irgendwelchem Enthusiasmus immer weit entfernt blieb" (S. 39). Ehe ich Chapmans Deutung der Prologe kennen lernte, sind mir diese Ausführungen Corssens ein besonders deutliches Beispiel dafür gewesen, wie arg auch gelehrteste und scharfsinnige Forschung, wenn sie Nutzen für eine Lieblingsidee zu erblicken glaubt, sich vergreifen kann. Denn, ganz abgesehen von der Frage nach der Zeit dieser Prologe zu den Evangelien, abgesehen auch von ihrer von Chapman empfohlenen Deutung im Sinne Priscillians und abgesehen endlich nicht minder von Chapmans auf Hss gestützte Korrektur des „initio" S. 9, 20 in „initium" und des „viderat" S. 10, 5 in „vicerat", ist es ganz zweifellos, daß die erste Hälfte des Mk.-Prologs mit der Geschichte von der Taufe Jesu und der Himmelsstimme bei ihr nichts zu tun hat. Von der Taufe ist erst S. 10, 4 die Rede, wo auf das hingewiesen wird, was Markus von Mk. 1, 9ff. an gebracht hat, da er dem perfecti evangelii opus sich zuwandte (S. 10, 3ff.). Vorher ist nur von der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, von Mk. 1, 1—8 die Rede. Diesen Anfang findet der Verfasser des Prologs schon in dem Prophetenwort

λόγον λέγων υἱόν· Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ᾽ ἄλλως ἀλληγορεῖ[1]. Negativ ward hiermit behauptet, daß in Jo. 1, 1 von dem Logos-Sohn der Logoschristologie nicht die Rede sei. „Der Monarchianer“, so sagte Corssen[2] mit Recht, „hat es also gar nicht darauf abgesehen, den Logosbegriff zu eliminieren; er will nur nicht, daß unter dem Logos der Sohn als eine vom Vater unterschiedene Person verstanden werde. Er behauptet, daß Johannes den Logos anders verstehe, als die Logoslehre ihn deutet“. Doch lehrt die Stelle mehr als nur

---

bei Jes. 40, 1, das in dem Mal. 3, 1 vorherverkündeten Täufer sich erfüllt hat, und in dem, was hier (Jes. 40, 1) die göttliche φωνή vom Weg-Bereiten für Gott sagt (vgl. im Luc.-Prolog: per David venientibus iter praebebat in Christo): Nicht nur das „verbum caro factum“ — das wird der Sinn sein — ist langer Hand vorbereitet, sondern auch die Abstammung Christi von den Vätern nach dem Fleisch; und in initio evangelicae praedicationis (oder als initium ev. praed.) erweist daher Markus die Prophetenworte bei Jesaias (und Maleachi), und die von ihnen im voraus verkündete Wirksamkeit des Täufers. Ihnen, bzw. Gott, der den Weg vor sich bereiten ließ, dankt es der Leser des Mk.-Evangeliums, daß er über das initium carnis in domino unterrichtet wird; er soll sich nun bemühen, im Hinblick auf das, was das verbum divinae vocis am corpus domini gewirkt hat (das parare viam domino) — man braucht hier keine Priscillianischen Gedanken, sondern kann mit der Zubereitung der caro Christi in seinen Ahnen κατὰ σάρκα oder mit der Heiligung des ἅγιον im Leibe der Maria (Luc. 1, 35) auskommen — in sich selbst das dem Herrn den Weg bereitende Wort Gottes zu finden, das er in consonantibus, d. h. in den Nichtigkeiten der Welt, bzw. in einem Leben, da kein „Wort“ Gottes ihn erreichte, verloren hat. Auch dieser letzte Gedanke scheint mir ohne Hinzunahme Priscillianischer Anschauungen (vgl. Chapman S. 234) und ohne die Annahme, daß Reflexionen jüdischer Herkunft über das K^{e}ri und K^{e}tib hier mit im Spiele sein könnten, nicht unbegreiflich als ein Spielen mit dem Begriff der „vox“ und mit der Lautlosigkeit der Konsonanten (vgl. zu dem, was gemeint ist, das, was Corssen S. 29f. über den Schluß des Mt.-Prologs sagt, und Irenaeus 17, 4. II, 371: δι᾽ ἔργου ἔδειξεν ὁ προφήτης — 2. Kö. 6, 6 —, ὅτι τὸν στερεὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὃν ἀμελῶς per lignum ἀποβαλόντες οὐχ ηὑρίσκομεν, ἀποληψόμεθα πάλιν διὰ τῆς τοῦ ξύλου οἰκονομίας). Eine derartige Spielerei mit vox und consonantes ist m. E. dem Verfasser dieser Prologe eher zuzutrauen als die Deutung der „consonantes“ auf die anderen Synoptiker, die bei Sedulius Scotus (MSL 103, 283) als „brilliant conjecture“ gewürdigt werden mag (Chapman S. 234).

1 c. Noët. 15, Lagarde S. 53, 19f. 2 TuU. 15, 1, S. 42f.

dies Negative. Was sagt sie positiv über den Sinn von Jo. 1, 1? Corssen versuchte, dies Positive zu finden, indem er das bei Hippolyt vorhergehende Kapitel heranzog, „um so den ganzen Zusammenhang der Stelle aufzufassen". Denn schon in diesem Kapitel glaubte er bei richtiger Interpretation und Interpunktion eines Satzes einem monarchianischen Einwande zu begegnen, und zwar einem, der mit dem schon zitierten in Verbindung stehe. Hippolyt beruft sich hier, im Eingange des c. 14, für seine Lehre auf die γραφαί und besonders auf den schon vorher angezogenen Anfang des Johannesevangeliums. ταῦτα μὲν οὖν καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ἐν εὐαγγελίῳ μαρτυρῶν καὶ τοῦτον τὸν λόγον „θεὸν" ὁμολογεῖ οὕτως λέγων· ἐν ἀρχῇ κτλ. (Jo. 1, 1). Die folgenden zwei Zeilen interpungierte Lagardes Ausgabe dann so: εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς ὢν (zu ergänzen ist, zum mindesten dem Sinne nach: λέγεται), τί οὖν φήσειεν ἄν τις Δύο λέγεις θεούς; δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο. Da ists also Hippolyt, der unter Wiederaufnahme des Vorangehenden den Monarchianer fragt, mit welchem Rechte (τί οὖν) dann jemand sagen könne „δύο λέγεις θεούς". Corssen dagegen meinte, der ganze Satz vor Hippolyts Gegenäußerung (δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς κτλ.) sei ein monarchianischer Einwand, eine das Recht der Bezeichnung des Logos als Gott neben Gott bestreitende Frage des Monarchianers an den Vertreter der Logoschristologie: „εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς ὢν ⟨λέγεται⟩, τί οὖν", φήσειεν ἄν τις, „δύο λέγεις θεούς"; „das heißt, so meinte Corssen: „Wenn nach Johannes der Logos bei Gott, d. h. mit ihm identisch ist, wie kommst du dann dazu, von zwei Göttern zu reden?"[1] — Wenn diese Auffassung der Hippolyt-Stelle als die richtige angesehen werden könnte, so würde mir dies sehr willkommen sein. Denn wir hätten dann wenigstens eine Stelle, die uns be-

1 S. 41f. Leider gab Corssen hier nur eine kürzende, überdies das „πρός" mit „bei" wiedergebende, sehr freie Übersetzung. Der Monarchianer würde m. E., wenn der ganze Satz ein sein Verständnis von Jo. 1, 1 verratender Einwand wäre, das „πρός" schwerlich im Sinne von „παρά" verstanden und die Identität von Gott und dem Logos nicht nur in dem „πρὸς τὸν θεόν", sondern auch in dem „θεὸς ἦν ὁ λόγος" gefunden haben.

zeugte, wie die Monarchianer Jo. 1, 1 mit ihrem strengen Monotheismus in Einklang gebracht haben. Ohne dies können wir zwar vermuten, daß sie so oder ähnlich der Stelle gerecht zu werden versuchten; aber einen Beweis für diese Vermutung gibt uns kein monarchianisches Fragment und keine sonstige bei den Polemikern erkennbare monarchianische Äußerung über das „θεὸς ἦν ὁ λόγος“[1]. Aber ich kann Bedenken gegen Corssens Auffassung nicht unterdrücken. Müßte nicht Hippolyt, wenn er hier einen monarchianischen Einwand bringen wollte, dies formell und inhaltlich deutlicher gemacht haben? In formeller Hinsicht gilt, daß die beiden Partikeln δὲ οὖν auch weiterführend sein können; und materiell müßte man erwarten, daß die monarchianische Deutung der wieder angeführten Worte aus Jo. 1, 1 erkennbarer gemacht wäre[2]. Man würde auch das φήσειεν ἄν τις an früherer Stelle erwarten, auch wohl einen Indikativ statt des Optativs mit ἄν für angebracht halten. Indes mag dies auf sich beruhen. Denn die Hauptsache ist mir hier, daß Corssen durch seine Erklärung des ersten monarchianischen Einwandes, den er in c. 14 findet, einen Inhalt für das ἄλλως ἀλληγορεῖ in c. 13 zu gewinnen meinte. Aus dem ersten Einwande erschloß er nämlich[3]: die Monarchianer „erklärten, daß der Logos bei Johannes Gott völlig gleichgesetzt sei, ebenso wie sie die δύναμις θεοῦ bei Luc. (1,35) mit θεός schlechthin identifizierten“. Dementsprechend sagte er dann auch in bezug auf das Positive in dem zweiten Einwande (ξένον μοι φέρεις κτλ.) von den Monarchianern: „Sie werden den johanneischen Logos nicht anders aufgefaßt haben als die δύναμις ὑψίστου bei Lucas 1,35, nämlich als einen Ausdruck zur Bezeichnung des Wesens Gottes[4].“ Diese Deutung wird m. E. dem Satze Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ᾽ ἄλλως ἀλληγορεῖ nicht gerecht. Wie Corssen das „ἀλλ᾽ ἄλλως ἀλληγορεῖ“ hat übersetzt wissen wollen,

---

1 Ich nenne hier das „πρὸς τὸν θεόν“ (vgl. Anm. 1) nicht mit; denn da Theophilus v. Antiochien, der freilich kein Monarchianer war, dies so erklärte, als stünde da „ἐν τῷ θεῷ“ (vgl. oben S. 54 f.), so sind wir in bezug auf dieses Satzglied von Jo. 1, 1 nicht ohne jede Kunde über eine von der üblichen abweichende Auffassung.

2 Vgl. Anm. 1. 3 S. 42.

4 S. 43.

ist mir nicht deutlich geworden[1] und braucht uns nicht aufzuhalten. Sicher scheint mir, daß dies „ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ" im Munde des Monarchianers nichts anderes besagt, als; „auch sonst drückt er sich bildlich aus." Wie dies gemeint war, kann Hippolyts Erwiderung lehren, obwohl sie den Streitpunkt verschiebt. Im Eingange dieser Erwiderung ist, wie Corssen nachgewiesen hat[2], bei Lagarde ein Versehen des ersten Herausgebers stehen geblieben: die Anfangsworte: „οὐκ ἄλλως ἀλληγορεῖ" sind weggefallen. Setzt man sie wieder ein, so ist offenbar, daß Hippolyt das „ἄλλως ἀλληγορεῖ" ins Unrecht setzen will. Er legt dabei (was schon Corssen betont hat)[3] den Nachdruck auf das „ἄλλως", aber (und das hat Corssen nicht beachtet) das „ἀλληγορεῖ" greift er nicht an. Er zeigt vielmehr, daß auch Apok. 19, 11—13 ἐν συμβόλῳ die Fleischwerdung des Logos gelehrt werde[4]. Er widerlegt also, indem er das „ἄλλως" im Sinne von „anders" deutet, die These: „Aber sein bildlicher Ausdruck besagt etwas anderes." Das ist gewiß eine versehentliche oder absichtliche Verschiebung des Streitpunktes. Aber eine lehrreiche. Denn sie setzt voraus, daß die Monarchianer eben diese Stelle der Apokalypse als Beweis für das ἄλλως ἀλληγορεῖ angeführt hatten, während Hippolyt das ἄλλως ἀλληγορεῖ widerlegt. Die Monarchianer müssen gemeint haben, das Bild der Apokalypse von dem auf weißem Pferde zum Gericht kommenden Christus, der auf seiner Stirn oder seiner Kleidung den „unbekannten Namen" geschrieben hatte, der bald nachher (V. 13) als „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" bekannt gemacht wird, sei ein Beweis dafür, daß Johannes auch sonst sich bildlich ausgedrückt habe. Dann aber lehrt Apok. 19, 11—13, wie die Monarchianer auch Jo. 1, 1 die „bildliche" Bezeichnung Christi als des λόγος verstanden wissen wollten. Ist nämlich in Apok. 19, 11—13 der Name „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" deshalb Christo gegeben, weil die λόγοι

---

1 Vgl. Corssen S. 42f. (oben S. 163 bei Anm. 2), wo es aussieht, als werde mit den Worten „der Monarchianer behauptet, daß Johannes den Logos anders verstehe", das ἄλλως ἀλληγορεῖ erklärt, und S. 40, wo die Anschauung abgewiesen wird, „die Monarchianer hätten den Logos für eine bloße Allegorie erklärt."

2 S. 40. 3 S. 43.

4 c. Noët. 15, S. 53, 22ff.

(οἱ) ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ (9, 9) jetzt durch ihn ihre Vollendung finden (vgl. 3, 14: ὁ ἀμήν aus 2. Ko. 1, 20), so sind die Monarchianer auch gegenüber Jo. 1, 1—3 der Meinung gewesen, ὁ λόγος sei hier das Wort Gottes, durch das nach Gen. 1 Gott alles schuf, und, wenn es Jo. 1, 14 heiße: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, so sei das ein bildlicher Ausdruck dafür, daß die Erscheinung Christi Gottes Wort (das gebietende, erbarmende, drohende und verheißende) leibhaftig darstelle. Diese Auffassung des λόγος in Jo. 1 paßt aber nicht nur zum modalistischen Monarchianismus; sie paßt auch zu einer mehr binitarischen Geistchristologie und ist uns in Verbindung mit dieser schon bei Victorin von Pettau begegnet (oben S. 130). Es ist daher anzunehmen, daß sie kein Fündlein der Monarchianer war, sondern der Tradition angehörte, in der sie standen. — Das Eigenartige dieses Logosbegriffs ist, daß er nur auf den geschichtlichen und auf den wiederkommenden Christus angewendet werden konnte. Wo keine Hörer sind, ist ein „Wort" nicht am Platze.

3. Das Verhältnis des πνεῦμα in Christus zu Gott haben die modalistischen Monarchianer im Sinne der völligen Gleichheit beider verstanden. Hing dies ursächlich mit ihrer Geistchristologie zusammen? Qualitativ, wenn ich so sagen darf, d. h. in bezug auf die Art des Wesens, ist die Gleichheit des Geistes mit Gott unfraglich mit der Geistchristologie gegeben; auch da, wo man in dem Geiste, von dem Luk. 1, 35 spricht, nur eine vis divinitatis, nur eine portio totius sah. Aber die Monarchianer meinten die Gleichsetzung, wenigstens nach den Aussagen ihrer Gegner, ernstlicher. Daß auch diese quantitative Gleichsetzung des Geistes in Christo mit Gott, wenn ich so sagen darf, aus der Geistchristologie stammt, ist bei der Eigenart des Geistbegriffs (vgl. Ps. 139, 7 ff.), auch wenn man die stoischen Gedanken außer acht läßt, denen Kallist Ausdruck gab, sehr unwahrscheinlich. Und dies Unwahrscheinliche ist als ausgeschlossen anzusehen, wenn man das „Modalistische" im Denken der modalistischen Monarchianer anders erklären kann. Drei andersartige Ansatzpunkte für modalistisches Denken lassen sich nachweisen. Erstens kommt in betracht, daß Formeln wie „deus natus est", „deus passus est" in der Zeit, da der modalistische Monarchianismus aufkam, in der

Kirche schon ein gewisses Heimatsrecht hatten[1]. Sie waren ursprünglich nicht modalistisch gemeint, sondern waren Aussagen über Widerfahrnisse Christi, der als Gott verehrt wurde[2]. Aber sie konnten modalistisch gedeutet werden und haben wahrscheinlich das Aufkommen und die Verbreitung des modalistischen Monarchianismus gefördert. Zweitens hat das Interesse am Monotheismus entscheidend mitgewirkt. Die Logoslehre der Apologeten mußte ein gegensätzliches Hervortreten desselben anregen. Tertullian sprach ja in seiner grobdeutlichen Weise nur aus, was vor ihm Justin und andre gedacht hatten, wenn er mit Emphase an Exod. 33, 20 (nemo videbit deum et vivet) anknüpfend sagte: si haec ita sunt, constat eum semper visum ab initio, qui visus fuerit in fine (d. i. der Logos, der Sohn), et cum nec in fine visum, qui nec ab initio fuit visus (d. i. der Vater), et ita duos esse, visum et invisum[3]. Δίθεοί ἐστε, so beschuldigten deshalb die Modalisten die Vertreter der Logoschristologie[4]; und, wie Marcell im 4. Jahrhundert, an dem „εἷς μὲν ἀγέννητος, εἷς δὲ γεννητός" des Asterius und seiner Gesinnungsgenossen den ärgsten Anstoß nehmend[5], mit aller Schärfe die Vorstellung eines δεύτερος[6] oder ἕτερος oder νεώτερος θεός[7], abwies, so hat auch schon Noët erklärt: ἕνα θεὸν ἐπίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα[8]. In dieser Erklärung Noëts klingt ein zweiter Vorwurf mit, der von modalistischer Seite den Vertretern der Logoschristologie mit Recht gemacht wurde; und dieser zweite Vorwurf weist auf den dritten, m. E. wichtigsten Ansatzpunkt hin, an den, gerade im Gegensatz zur Logoschristologie, die

---

1 Das sieht man z. B. bei Tertullian, de carne 4 u. 5, Oehler S. 897 f.

2 Beweisend dafür ist die Erwähnung des πάθους τοῦ θεοῦ μου bei Ignatius, Rom. 6, 3 (vgl. Lightfoot, The apostolic fathers I, 2, 1890, S. 15) und desselben Satz: ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας (Eph. 18, 2).

3 adv. Prax. 15. III, 255, 19 ff.

4 Hippolyt, ref. 9, 12, 16, S. 248, 23; vgl. 9, 11, 3, S. 248, 7; Tertull., adv. Prax. 3, S. 230, 15 f.: duos et tres iam iactitant a nobis praedicare, se vero unius dei cultores praesumunt.

5 fragm. 32, ed. Klostermann S. 190, 8.

6 fragm. 40, S. 291, 30. 7 fragm. 58, S. 195, 12 u. 14.

8 Epiphan., haer. 57, 1, 8, Holl. I, 344, 16.

modalistischen Gedanken anknüpften: der κύριος, der geboren ist und gelitten hat, ja gestorben ist, war und ist nicht die Erscheinung eines untergeordneten zweiten Gottes, der seinem Wesen nach sehbar, greifbar, leidensfähig war, sondern eine Erscheinung des einen unsichtbaren, leidensunfähigen Gottes selbst. Diesen Ton, zum mindesten das Mitklingen dieses Tones darf man nicht überhören, wenn Zephyrin von Rom öffentlich erklärte: ἐγὼ οἶδα ἕνα θεόν, Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητόν[1]. Man spürt auch nach meinem Empfinden in den Formeln der Modalisten von dem ὁρατὸν γενέσθαι des ἀόρατος, dem χωρητὸν γενέσθαι des ἀχώρητος usw. etwas von den Paradoxien, denen der Glaube an die Erscheinung Gottes in dem geborenen und gemarterten, ja gestorbenen Jesus Christus zuversichtlich trotzt. Jedenfalls war der Glaube an das Sichtbar- und Greifbar-Gewordensein des einen Gottes in Jesu Christo ein dritter Anknüpfungspunkt

1 Hippolyt, ref. 9, 11, 3, S. 246, 27f. Daß hier nicht „γενητόν", sondern „γεννητόν" zu lesen ist, hat Harnack („Die älteste uns im Wortlaut bekannte Erklärung eines römischen Bischofs, SBA 1923, S. 53) gewiß mit Recht ausgeführt; ich habe es schon DG³, 1893, S. 118 (= DG⁴ S. 185) angenommen. Doch kann ich Harnack nicht zustimmen, wenn er hinter das „οὐδένα" ein Komma setzt und in dem „γεννητὸν καὶ παθητόν" eine Apposition zu Χριστὸν Ἰησοῦν sieht (S. 55). Ein Vergleich der Erklärung Zephyrins mit der oben S. 168 bei Anm 8 zitierten (wahrscheinlich auch durch Hippolyt überlieferten) Äußerung Noëts, scheint mir zwingend zu beweisen, daß οὐδένα und γεννητὸν καὶ παθητόν zusammengehören. Denn jene Äußerung Noëts wird (gleichviel, ob sie in der überlieferten Form wirklich auf ihn zurückgeht, oder nicht) dem Zephyrin ebenso bekannt gewesen sein, wie dem Hippolyt. Und sie wird seine Vorlage, sein Vorbild gewesen sein. Der Gebrauch der Verbaladjektive anstatt der in der Äußerung Noëts sich findenden Partizipien entspricht dem, was man in anderen Äußerungen Noëts und seiner Schüler bei Hippolyt findet (ref. 10, 27, 2, S. 283, 6ff; 9, 10, 10, S. 244, 14ff.). Auch das ist mir nicht sicher, daß wir bei Hippolyt den „Wortlaut" der Erklärung Zephyrins vor uns haben; denn daß sie auch schriftlich im Umlauf war, ist eine unbeweisbare Annahme. Ja, so gewiß das „Χριστὸν Ἰησοῦν" als Apposition zu „ἕνα θεόν" modalistischem Denken entspricht, so wenig ist m. E. zu verkennen, daß diese Einfügung in das ähnliche Bekenntnis Noëts im Hinblick auf das, was folgt, ungeschickt genannt werden muß. Die Möglichkeit, daß Hippolyt eine etwas ausführlichere Erklärung Zephyrins gekürzt, bzw. in gedrängterer Zusammenfassung wiedergegeben hat, wird man m. E. kaum bestreiten können.

für modalistische Gedanken. Und er ist, wie ich schon sagte, m. E. der wichtigste für das Verständnis des Modalismus. Denn man kann ernstlich fragen, ob die modalistischen Formeln, die Hippolyt dem Noët und seinen Schülern sowie dem Bischof Zephyrin nachsagt, mehr sein wollten als scharf gegen die Logoschristologie sich kehrende paradoxe Formulierungen dieses Glaubens. Gewiß, nach Tertullian und Hippolyt waren sie mehr: „eine unverständige metaphysische Theorie über die Einheit Gottes und Christi". Doch, wenn Hippolyt, wohl mit innerem Mitleidslächeln über diese „Idioten", dem Noët und den römischen Monarchianern vor Kallist nachsagt, sie hätten gemeint, der ἀγέννητος θεός sei γεννητός, wenn er wolle, der ἀπαθής, wenn er wolle, παθητός[1], so muß man daran erinnern, daß auch Tertullian, wenn es ihm in die Polemik paßte, von Gott zu sagen vermochte: si voluit (nasci), et potuit et natus est[2]. Hat der Verfasser der Paulusakten, der trotz all seiner modalistisch klingenden Sätze kein Modalist war, den Anchares sagen lassen können: „Auch ich glaube, daß kein andrer Gott existiert, wenn nicht (εἰ μήτι) Jesus Christus"[3], so wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß auch Praxeas, Noët und seine Schüler sowie Zephyrin nicht ganz so unverständig gedacht haben, wie es bei ihren Gegnern den Anschein hat. Die metaphysische Gleichsetzung Jesu Christi mit dem εἷς θεός hätte ja — die massivsten Vorstellungen von der Übergabe der göttlichen Weltherrschaft an Christus (vgl. Mt. 28, 18; 1. Ko. 15, 27) hätten das nicht vermeidbar gemacht — zu einem völligen Bruch mit offenbar zu solcher Gleichsetzung nicht passenden biblischen Vorstellungen und Ausdrücken führen müssen, die — wie z. B. das Sitzen Christi zur Rechten Gottes — zum ältesten, um 180 n. Ch. auch bereits symbolmäßig festgelegten Bestande der christlichen Anschauungen gehörten[4]. Und bei den Polemikern müßte man eine breite Ausnutzung dieses

1 ref. 9, 10, 10, S. 244, 14ff.; 10, 27, 1f., S. 283, 5ff.
2 de carne 3, Oehler S. 893.
3 Schmidt, fragm. 5, 10ff., S. 26.
4 Pseudo-Tertullian (de haer. 8. ed. Kroymann S. 226, 4f.) berührt dies. Aber wer kann sich Vernünftiges dabei denken, wenn es heißt, Praxeas habe von Christus, der zugleich der deus pater war, gesagt „se ipsum sibi sedere ad dexteram suam"?

Bruches für die Zwecke der Polemik erwarten. Einem ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος καὶ ἄπειρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων — so wird bekanntlich Zephyrin von Hippolyt charakterisiert[1] — ist einseitigste, ja in die naivste Metaphysik abirrende und alle entgegenstehenden allgemein gültigen Anschauungen vergessende Geltendmachung eines Gedankens (hier: der Offenbarung des einen Gottes in Christo) zuzutrauen. Aber Zephyrin stand doch nicht allein! Schon sein Vorgänger Viktor hat vielleicht ähnlich gedacht, wie er[2]; und der größte Teil der römischen Gemeinde nahm keinen Anstoß. Zum Schisma kam es erst unter Kallist; und dies Schisma wurzelte mehr in Differenzen über Fragen der Sittlichkeit und Kirchenzucht, als in solchen über das Dogma. Kurz, man muß m. E. mit der Möglichkeit rechnen, daß Tertullian und Hippolyt, deren Polemik ja wahrlich nicht auf sittlicher Höhe stand, uns ein Zerrbild der modalistischen Monarchianer gezeichnet haben, das der Wirklichkeit auch in dogmatischer Hinsicht nicht entsprach. Doch liegt es mir fern, diese Möglichkeit wie eine verwertbare Wirklichkeit zu behandeln. Das mir hier Wichtige ist unabhängig von der Frage, wie über jene Möglichkeit zu denken ist. Das Wichtige ist, daß die polemischen Ausführungen der Vertreter der Logoschristologie und die Äußerungen der Monarchianer, die sie mitteilen, den Eindruck machen, als habe es sich bei der modalistischen Kontroverse nur um die Auffassung der Offenbarung Gottes im Fleisch und um die Beurteilung der geschichtlichen Person Jesu Christi gehandelt. Ob die Modalisten in der Tat nichts weiter wollten, als hier dem Gedanken entgegentreten, nicht der höchste Gott selbst, sondern nur der Logos sei in Christo erschienen, oder ob sie diesen Gedanken

---

1 ref. 9, 11, 1, S. 245, 14 f.

2 Die Gründe für diese Annahme stellt Harnack (DG I^4, S. 742, Anm. 3) kurz zusammen. Ihr Gewicht ist nicht zu verkennen. Aber dagegen spricht nicht nur, daß Hippolyt an dem μακάριος Οὐίκτωρ nichts tadelt (ref. 9, 11, 10, S. 247, 29: vgl. 13, S. 248, 6), sondern gewichtiger die Tatsache, daß um 230 die dynamistischen Monarchianer in Rom behaupteten, bis Victor (einschließlich) sei in Rom die rechte Lehre in Geltung gewesen, ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν (Kl. Labyrinth bei Euseb., h. e. 5, 28, 3, ed. Schwartz S. 500).

metaphysisch verzerrten, ohne diese Verzerrung ganz durchzudenken, ist dabei gleichgiltig. Die Hauptsache ist: gegenüber der geschichtlichen menschlichen Erscheinung Christi (und gegenüber dem erhöhten Christus, insofern er der deus revelatus bleibt und als der zeitweilige Inhaber der göttlichen Weltherrschaft gedacht wurde) sind die modalistischen Formeln verständlich und, religiös gedeutet, verständig; von der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi losgelöst, klingen sie wie das Stammeln eines ἀνὴρ ἰδιώτης.

4. Um so gebieterischer erfordert das bisher Erörterte eine Ergänzung durch die Behandlung der Frage, wie die Modalisten das Verhältnis des πνεῦμα in Christus zu der σάρξ dachten. — Daß Kallist, wie von der „σάρξ" in Christo, auch von dem ἄνθρωπος redet[1], wird man nicht betonen dürfen. Zwar werden auch die Monarchianer vor ihm ebenso haben reden können; denn daß die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi die eines Menschen war, haben sie gewiß nicht geleugnet. Aber wie Tertullian, wenn er von der Anschauung Kallists (bzw. derer, die wie er dachten,) spricht, caro und homo als Synonyma gebraucht[2], so hat es auch Kallist selbst getan[3]. Wie die caro, so kann auch die gesamte menschliche Erscheinung Christi, „der ἄνθρωπος", als bloße Erscheinungsform, als Hülle des erscheinenden Gottes gedacht worden sein. Die Antwort auf die Frage, wie die Modalisten das Verhältnis des πνεῦμα und der σάρξ in Christo dachten, muß daher unabhängig von dem gelegentlichen Eintreten des Begriffs ἄνθρωπος für den der σάρξ gesucht werden. — Kallist hat über diese Frage in seiner sog. Eintrachtsformel sich ausdrücklich ausgesprochen. Er sagte, wenn man auf den Wortlaut des Referats bei Hippolyt sich verlassen kann: ὁ πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν . . . καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ[4]. Das „συμπεπονθέναι" ist Kallists Neuerung; das „ἓν πρόσωπον" gehört

---

1 Hippol. ref. 9, 12, 18, S. 249, 2; oben S. 158f.
2 adv. Prax. 27, S. 280, 1; vgl. oben S. 160, Anm. 2.
3 Vgl. Hippol., ref. 9, 12, 17, S. 249, 2 u. 5; vgl. oben S. 159.
4 a. a. O.

zweifellos, das „ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν“ wahrscheinlich schon der πρώτη πίστις, dem modalistischen Gemeinglauben, an[1]. Das ist keine henprosopische Christologie in dem Sinne, daß bei Christo nur das πνεῦμα gedacht, die σάρξ lediglich als dessen Erscheinungsform gewürdigt wäre. Es ist ja ausdrücklich das ἓν πρόσωπον als das Resultat einer ἕνωσις von πνεῦμα und σάρξ bezeichnet! Die Aussagen beziehen sich also auf die einheitliche Person Jesu Christi. Dann aber erhebt sich ganz die gleiche Schwierigkeit, die am Ende von Nr. 2 und 3 hervorgehoben werden mußte. Als Urteil über den geschichtlichen Christus ist dies die enge Vereinigung von πνεῦμα und σάρξ (bzw. ἄνθρωπος) behauptende „ἓν πρόσωπον“ verständlich und verständig. Jedoch hineingerückt in das Licht einer von der religiösen Beurteilung des geschichtlichen Christus losgelösten völligen Gleichsetzung des εἷς θεός mit Christus, wird es zum Unsinn. Es ergäbe sich ja, daß Gott seit dem Anfange des Lebens Jesu und bis in Ewigkeit nur ἐν σαρκί existiert. Keiner der Polemiker hat den Modalisten diesen Unsinn aufgedrückt! Abermals kann dies schwerwiegende Zweifel an der Vollständigkeit und der Gerechtigkeit der Ausführungen der Antimodalisten wecken. Aber auch hier lasse ich diese unbenutzt. Die Hauptsache ist: Die modalistische Anschauung wäre tief und reich, wenn das ihr Sinn wäre: Jesus Christus, in dem Gott durch seinen Geist so wohnte, daß durch das ἐθεοποίησεν τὴν σάρκα (bzw. τὸν ἄνθρωπον) ἑνώσας ἑαυτῷ ein ἓν πρόσωπον entstand, war einerseits das verkörperte Wort Gottes (vgl. Nr. 2), der θεὸς φανερωθείς (vgl. 3), andererseits vermöge eben dieser Vereinigung von σάρξ und πνεῦμα der Anfänger einer neuen, pneumatischen Menschheit. Die Möglichkeit, diese beiden Gedankenreihen zu

1 In bezug auf das ἓν πρόσωπον folgt dies m. E. zwingend daraus, daß Hippolyt in dem Nebeneinander dieses ἓν πρόσωπον und der Neuerung Kallists, dem συμπεπονθέναι, einen unverständigen Widerspruch sieht (vgl. oben S. 158, Anm. 1). ἐθεοποίησεν κτλ. scheint Harnack (DG I[4], 750) für einen neu von Kallist ausgesprochenen Gedanken zu halten. Aber Hippolyt und Tertullian fanden die Neuerung Kallists in anderem (vgl. S. 160 bei und mit Anm. 1 u. 2). Und konnten die Monarchianer, wenn sie nachdachten — die Polemik nötigte sie aber zu solchem Nachdenken — diesen Gedanken entbehren?

verbinden, ist nur für die Geistchristologie vorhanden, und zwar nur dann, wenn sie von dem ἓν πρόσωπον der einheitlichen, geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi ausgeht. In der abendländischen Geistchristologie ist die erstere dieser Gedankenreihen durch ihre Verbindung mit der Logoschristologie abgeschwächt, bzw. undeutlich geworden; die zweite ist, weil die abendländische Christologie dyoprosopisch war, dort nicht ganz verloren gegangen. Die modalistische Geistchristologie hat die erstere jener beiden Gedankenreihen und das ἓν πρόσωπον erhalten; es verrät sich auch noch, daß für die Modalisten das ἓν πρόσωπον ursprünglich das des geschichtlichen Jesus Christus war. Aber die Modalisten haben jedenfalls diese erstere Gedankenreihe einseitig (auf Kosten der anscheinend zurückgetretenen zweiten) geltend gemacht; und, wenn die Polemiker ihnen nicht gröblichst Unrecht getan haben, so haben sie zugleich aus der Offenbarungsidentität Gottes und Christi eine nicht durchführbare und auch von ihnen selbst nicht ganz durchgeführte Wesensidentität, aus dem religiösen Urteil eine metaphysische Theorie gemacht. Haben ihre Gegner sie nicht verleumdet, so hat ihre Christologie trotz ihres andersartigen Ausgangspunktes eine henprosopische Färbung in dem Sinne erhalten, daß in Christo nur das πνεῦμα gesehen, die σάρξ nur als dessen Erscheinungsform gewürdigt ward. Dann sind sie in der einseitigen Betonung der (metaphysisch verzerrten) ersteren Gedankenreihe (d. i. der Offenbarung des einen Gottes in Christo) soweit gegangen, wie es nur „idiotae et simplices" vermochten. Ob dies bei den Führern der Fall war, lasse ich dahingestellt. Selbst wenn man den Polemikern recht gibt, wird man m. E. der Annahme zustimmen müssen, daß hinter den modalistischen Gedanken — „hinter" ihnen im Sinne des von uns aus gesehenen Traditionszusammenhanges — eine Geistchristologie gestanden haben muß, die von der metaphysischen Verzerrung des Glaubens an die Offenbarung des einen Gottes in Jesu Christo noch frei war und dem Menschen Jesus Christus mehr gerecht ward, als es bei diesen modalistischen Monarchianern aller Wahrscheinlichkeit nach der Fall war.

§ 10. Die Geistchristologie bei den dynamistischen Monarchianern.

In letzterer Hinsicht ist die Geistchristologie der dynamistischen Monarchianer das ergänzende Gegenstück zu derjenigen der Modalisten. Dies scheint mir sicher zu sein, so vieles auch in bezug auf die Geschichte und die Anschauung der dynamistischen Monarchianer bei der Eigenart unserer Quellen im Dunkeln bleibt[1]. Und auf die Darlegung dieses

---

1 Unser Wissen ruht eigentlich nur auf Hippolyt (refutatio, c. Noëtum, Kl. Labyrinth und seinem bei Epiphanius und Pseudo-Tertullian erkennbaren Syntagma). Denn Novatians Äußerungen sind sehr allgemein; und bei der interessanten Stelle aus des Origenes Erklärung des Titus-Briefs, die in Rufins Übersetzung der Apologie des Pamphilus erhalten ist (Origenes ed. Lommatzsch 5, 287) muß es m. E. zweifelhaft bleiben, ob mit der ersten der beiden Gruppen, deren Anschauung hier nach schärfster Abweisung der Gnostiker in viel milderer Form verworfen wird, wirklich dynamistische Monarchianer gemeint sind. Origenes scheint hier an Leute wie Beryll von Bostra zu denken; denn dessen Lehrweise wird von Eusebius (h. e. 6, 33, 1, S. 588, 6 ff.) fast mit denselben Worten charakterisiert. Beryll aber, dessen Anschauung auf Grund jener Stelle Eusebs bald als modalistischer, bald als dynamistischer Monarchianismus, bald als ein ad hoc konstruiertes Mittelding zwischen beiden angesehen worden ist, war freilich m. E. zweifellos kein Modalist (denn von den Modalisten spricht Origenes a. a. O. erst bei der zweiten Gruppe), aber er braucht auch nicht für einen dynamistischen Monarchianer gehalten zu werden. Stand er in den antiochenischen Traditionen, die von Theophilus her liefen und die nach ihm noch bei Paul v. Samosata uns entgegentreten, der auch kein dynamistischer Monarchianer war, so ist auch von da aus das verständlich, was Euseb über ihn, Origenes über die erstere der von ihm besprochenen Gruppen sagt. Ich will das nicht behaupten, vielmehr nur zeigen, daß die Origenes-Stelle zur Charakteristik der dynamistischen Monarchianer zu verwerten bedenklich ist. Schon dieser Umstand, daß wir nur aus Rom von den dynamistischen Monarchianern hören und nur in bezug auf eine Zeit, da die Modalisten hier Einfluß gewannen und erfolgreich geltend machten, schafft Schwierigkeiten. Denn Vertreter einer Geistchristologie, die der wahren Menschheit Jesu Christi Raum ließ, gab es in dieser Zeit gewiß auch anderorts. Sind die dynamistischen Monarchianer in Rom nur durch den Gegensatz zu den Modalisten dazu gebracht worden, ihrer Geistchristologie die Form zu geben, in der sie bei ihren Gegnern sich uns darstellt? Oder haben sie dem Geiste in Christo größere Bedeutung zugeschrieben, als ihr Gegensatz zu den Modalisten ihnen Anlaß gab

Sicheren muß ich mich hier beschränken. — Auch die sog. dynamistischen Monarchianer waren Monarchianer. Ganz deutlich zeigt dies Novatian, der, selbst wenn er kein geborener Römer gewesen sein sollte, die Wirksamkeit der jüngeren dynamistischen Monarchianer in Rom noch miterlebt hat, ja möglicherweise die Gemeinde des Artemon noch neben sich hatte, als er seine Schrift de trinitate schrieb (vor 250) und als er zum Gegenbischof des Cornelius gewählt ward (251)[1]. Ausdrücklich sagt er:

tam enim illi, qui Jesum Christum ipsum deum patrem dicunt, quam etiam illi, qui hominem illum tantummodo esse

---

auszusprechen? eine größere vollends, als Hippolyt uns verrät? Diese Fragen sind bei der Eigenart unserer Quellen m. E. nicht zu beantworten. Noch ein weiteres Rätsel geben unsere Nachrichten uns auf. Nach dem kleinen Labyrinth (Euseb 5, 28, 6, S. 502, 3ff.) hat Bischof Viktor den älteren Theodot exkommuniziert, und es spricht viel dafür, daß schon er modalistischen Einflüssen (denen des Praxeas) sich geöffnet hat (vgl. oben S. 171, Anm. 2); aber anderes widerrät diese Annahme (vgl. oben a. a. O.) Man könnte versucht sein, die Exkommunikation Theodots in Viktors späteste Zeit zu setzen und anzunehmen, daß erst damals die Modalisten Oberwasser bekamen; doch wenn Praxeas den Viktor modalistisch beeinflußte, so muß dies viel früher gewesen sein, und die gute Meinung der Artemoniten sowohl wie Hippolyts über Viktor bliebe ebenso unbegreiflich, wie wenn beides in den Anfang seines Episkopats gefallen ist. Oder hing beides gar nicht zusammen? Weshalb ging aber dann Viktor so scharf gegen den älteren Theodot vor? War er unvorsichtiger als seine späteren Gesinnungsgenossen, die Viktor auch für innerhalb der kirchlichen Tradition stehend hielten, die sie gegen seine Nachfolger zu vertreten meinten? Nur die letztere dieser Fragen kann oben (§ 11) berührt werden. Auch das macht Schwierigkeiten, daß Novatian zwar deutlich gegen dynamistisch-monarchianische Anschauungen polemisiert, aber nicht so spricht, als handle es sich nur um römische Häretiker. War dies dennoch der Fall? Oder gab es ganze Gesinnungsgenossen der Theodote auch außerhalb Roms? Auch zur Erledigung dieser Schwierigkeit kann ich nur im Vorbeigehen etwas beitragen (vgl. auch § 11).

1 Daß Artemon noch im Jahre 268 lebte, folgt daraus nicht, daß die Synode, die den Paul v. Samosata absetzte, ihn scheinbar wie einen noch Lebenden erwähnt (vgl. PvS 181, Anm.); um 251 aber kann er sehr wohl noch am Leben gewesen sein. Doch ist es beachtenswert, daß Novatian von den Modalisten im Praesens spricht („dicunt"), von den dynamistischen Monarchianern im Perfectum (voluerunt).

voluerunt, erroris sui et perversitatis origines et causas inde rapuerunt, quia cum animadverterent scriptum esse, quod unus sit deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum, aut certe deum patrem putarent esse credendum[1].

Und schon Hippolyt hat — wahrscheinlich doch mit denselben Hintergedanken — modalistische und dynamistische Monarchianer als „einseitige“ Vertreter je einer halben Wahrheit angesehen[2]. — Man hat gemeint, die Beurteilung der sog. dynamistischen Monarchianer als „Monarchianer“ sei nicht aufrecht zu erhalten[3]. Als gegen sie sprechend erwähnt man

---

1 Novatian, de trin. 30, ed. Fausset S. 112, 9—15; vgl. was bis S. 113, 8 folgt.

2 Hippolyt vergleicht c. Noët. 3, S. 45, 1 die einseitige Art, mit der die Modalisten die beiden Satzglieder von Rö. 9, 5 und andere Schriftstellen verwerteten (αὐτοῖς μονοκώλως χρώμενοι), mit der Art, wie Theodot seine These vom „ψιλὸς ἄνθρωπος“ begründe (ὃν τρόπον εἶπεν Θεόδοτος).

3 Harnack DG I^4, 715; R. Seeberg DG I^3, S. 566, Anm. 1. Daß R. Seeberg bei den dynamistischen Monarchianern (S. 565) wie bei den Modalisten (S. 570) gar von einer „Trinitätslehre“ spricht, verstehe ich nicht. Natürlich haben die dynamistischen Monarchianer und wahrscheinlich doch auch die Modalisten (vgl. S. 170 bei und mit Anm. 4) die 3 ὀνόματα von Mt. 28, 19 gebraucht und, wie von Gott dem Vater, so auch von dem erhöhten κύριος und dem H. Geiste in der Gemeinde gesprochen; aber den Geist in der Gemeinde können beide nur als eine Auswirkung des Geistes Christi, als göttliche Gabe gedacht haben. Selbst wenn die dynamistischen Monarchianer den Geist in einer gewissen hypostatischen Selbständigkeit neben Gott gedacht hätten, könnte man doch nur von binitarischem, nicht vom trinitarischem Denken bei ihnen reden. Auch Harnacks Bemerkung, der Binitarismus sei oft nur als Verkürzung ad hoc zu beurteilen, und dieselben Männer, die als Metaphysiker wie Binitarier erschienen, seien als Geschichtstheologen zweifellos Trinitarier gewesen (DG I^4, 215; ähnlich schon Seeberg DG I^2, 112 Anm. = I^3 144: „er [der Binitarismus] ist nur eine Abbreviatur“) wird, wie vielleicht dieser Paragraph meines jetzigen Buches und das, was früher über Novatian ausgeführt ist (oben S. 145, Anm. 2), auch anderen neben mir zeigen wird, dem Tatbestand nicht gerecht. Wo Binitarier als „Geschichtstheologen“ wie „Trinitarier“ erscheinen, da folgen sie der Geschichte und dem an sie sich anschließenden Taufbekenntnis insofern, als dort die Gabe des H. Geistes erst nach der Himmelfahrt Christi ihren Platz hat. Aber ist's „trinitarische Geschichtstheologie“, die in den bekannten Worten Hippolyts sich

nicht, daß sie, vielleicht mit Ausnahme des älteren Theodot[1], dem erhöhten Christus das Prädikat „θεός“ nicht verweigerten. Und darin hat man gewiß recht. Denn, davon zu schweigen, daß dem erhöhten Herrn gegenüber auch die Modalisten schwerlich die völlige Identität Gottes, des Vaters, mit dem erhöhten „Menschensohne“ haben festhalten können[2], ist hier nicht zu vergessen, wie dehnbar der Begriff „θεός“ war (Ps. 82, 6), und wie massiv man die (vikarische) Übergabe der göttlichen Weltherrschaft an den erhöhten Christus zu denken vermochte. Was man gegen die Annahme monarchianischen Denkens der sog. dynamistischen Monarchianer geltend gemacht hat, ist ihre Geistlehre. Und der Einwand hat auf

---

zeigt: δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος (c. Noët. 14, S. 52, 28ff.).

1 Hippolyt ref. 10, 23, S. 282, 9: θεὸν δὲ οὐκ εἶναι τὸν Χριστὸν θέλει. In ref. 7, 35, 2, S. 222, 12f. ist, wie schon Miller annahm und auch Wendland durch ein Kreuz andeutet, offenbar etwas ausgefallen: θεὸν δὲ † οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι αὐτὸν θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. Wendland ergänzte (in Rücksicht auf die Pluralform des Verbums „οἱ Θεοδοτιανοί“. Aber der dann entstehende Satz kann weder formell noch inhaltlich befriedigen. R. Seebergs Vorschlag, zu lesen: „θεὸν δὲ οἱ Θεοδοτιανοὶ γεγονέναι αὐτὸν θέλουσι ἐπὶ usw.“ richtet sich durch die Streichung des „οὐδέποτε τοῦτον“. Wendlands Erwägung, daß vielleicht das „θεὸν δὲ οὐκ εἶναι τὸν Χριστόν θέλει“ aus 10, 23 „hierhin zu beziehen“ sei, weist m. E. den richtigen Weg; denn zunächst erwartet man eine Aussage über Theodot. Liest man: θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγόνεναι ⟨τὸν 'Ιησοῦν ὁ Θεόδοτος θέλει, τῶν δὲ Θεοδοτιανῶν ἔνιοι μὲν γεγονέναι⟩ αὐτὸν θέλουσιν ἐπὶ usw., so ergibt sich ein formell wie inhaltlich befriedigender Text, in dem ein Homoioteleuton den Ausfall begreiflich macht. Verwendbar aber ist dieser Satz nicht; denn man würde nur herauslesen, was man hineingelesen hat. Doch 10, 23 spricht deutlich genug. Diese Nachricht für Verleumdung zu halten, haben wir keinen Grund. Doch das „θεὸν οὐκ εἶναι θέλει“ schließt, wenn „θεός“ hier im engsten Sinne gebraucht wäre, ein γεγονέναι θεόν (im weiteren Sinne) nicht aus. Bei Theodot selbst, in seiner Behandlung von Deut. 18, 15 (Epiphan, haer. 54, 3, S. 319, 25ff.) eine Bestätigung dafür zu finden, daß ihm „auch der auferweckte Christus nicht Gott war“ (Harnack DG I[4], 710, Anm. 1), ist unberechtigt; denn in den Worten: „ὁ οὖν ἐκ θεοῦ ἐγειρόμενος Χριστὸς οὗτος ἦν, ἀλλὰ ἄνθρωπος“ blickt das ὁ ἐγειρόμενος οὗτος auf das ἐγερεῖ ὑμῖν in Deut. 18, 5 zurück und bezieht sich nicht auf die Auferweckung Christi, das „Χριστός“ aber ist, wie Wendland unter dem Texte bemerkt, Prädikat.

2 Vgl. oben S. 170 bei und mit Anm. 4.

den ersten Blick Hand und Fuß. Zwar kann man zu gunsten der Annahme, daß für die Theodotianer der hl. Geist eine in gewisser Weise selbständig neben Gott stehende Hypostase gewesen sei, nicht geltend machen, daß sie den hl. Geist mit Melchisedek gleichgesetzt oder ihn als den Sohn Gottes bezeichnet hätten; denn diese angebliche Tatsache ist bestreitbar[1]. Das aber ist wirklich Tatsache, daß Hippolyt sowohl dem älteren Theodot, dem Lederarbeiter, wie dem jüngeren, dem Geldwechsler, und seinen Genossen nachsagt, sie hätten den bei der Taufe auf Jesum herabkommenden Geist als den „Christus“ bezeichnet[2]. Wäre der Nachricht zu trauen, so müßte man in der Tat annehmen, daß der Geist für diese sog. „Monarchianer“ eine selbständige Größe neben Gott gewesen sei. Selbst das aber vertrüge sich mit dem Monarchianismus. Dann nämlich, wenn die Theodote (die ja weder vom Platonismus, noch vom Stoizismus beeinflußt waren) wie Novatian dachten, der ausdrücklich es als seine Meinung ausspricht: si acceperis spiritum substantiam dei, creaturam feceris deum; omnis enim spiritus creatura est[3]. Doch ist mir wahr-

1 Harnack hat beides schon 1883 in dem Artikel „Monarchianismus“ der 2. Aufl. der RE (10, 1) für sicher angesehen und seine damaligen Ausführungen in seiner DG bis hin zu deren 4. Auflage festgehalten. Aber Epiphanius sagt nicht den Theodotianern, sondern nur dem Hierakas es nach, er habe gemeint τοῦτον τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (haer. 55, 5, S. 330, 13) und ebenso berichtet er nicht von den Theodotianern, sondern von solchen, die äußerlich in der Kirche standen, daß sie den Melchisedek φύσει für τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ gehalten hätten, der damals (Gen. 14, 18) ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου dem Abraham erschienen sei (ib. 7, S. 334, 1f.). Was Hippolyt im Syntagma als Ausführungen des jüngeren Theodot über Melchisedek ausgegeben hat, beschränkt sich, wie mir scheint, wenn man bei dem Sicheren bleibt, auf das, was Pseudo-Tertullian (c. 8, ed. Kroymann S. 225, 15ff.) und Epiphanius (in haer. 55, 1, S. 324) berichten; vielleicht geht auch Epiphanius, haer. 55, 4, S. 329, 6—8 und einiges in 55, 9, S. 334 auf Hippolyts Bericht über die Theodotianer zurück. Aber was wir von der Nachricht zu halten haben, die Theodotianer hätten den Melchisedek für eine μεγάλη τις δύναμις und für μειζότερον τοῦ Χριστοῦ gehalten, ist m. E. nicht auszumachen. Vielleicht stehen hinter ihr nur διαλεκτικῶς entwickelte exegetische Ausführungen, deren Absicht Hippolyt verkannt hat und wir nicht mehr festzustellen vermögen.

2 Hippolyt ref. 7, 35. 36, S. 222, 9; 223, 1. 10, 23, S. 7.

3 de trin. 7, S. 23, 11f. (oben S. 145, Anm. 2), vgl. S. 23, 10.

scheinlicher, daß Hippolyt hier nicht glaubwürdig ist. Er will den älteren Theodot (dem der jüngere nach seiner Meinung auch hierin nur nachfolgte) als ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβίωνος σχολῆς ἀποσπάσας[1] kennzeichnen; und wie leicht ließ sich die Vorstellung, daß Jesus bei der Taufe durch die Herabkunft des Geistes zum Χριστός geworden sei, so mißverstehen oder mißdeuten, daß damals „auf ihn von oben der Christus in Gestalt einer Taube herabgekommen" sei! Es hat sogar katholische Christen gegeben — der Verfasser der Schrift de montibus Sina et Sion ist dafür ein Beispiel[2] —, die das χρισθῆναι πνεύματι so mißverstanden haben; aber dem Theodot, den Epiphanius (und wohl schon seine Quelle, Hippolyt) als einen ἀνὴρ πολυμαθής charakterisiert[3], ist derartiges schwerlich zuzutrauen. Die Geist-Vorstellung der dynamistischen Monarchianer spricht nicht gegen ihren Monarchianismus. — Im Gegenteil, sie benutzten sie, um die Christologie mit ihrem Monotheismus in Einklang zu bringen. Denn so gewiß anzunehmen sein wird, daß der Geist in Christus für ihre Christologie von großer Bedeutung war — Hippolyt hielt dem älteren Theodot entgegen, Johannes sage (1, 14) nicht: „τὸ πνεῦμα σὰρξ ἐγένετο[4] —, so ist doch zweifellos, daß ihre Christologie nicht theio-henprosopisch war, d. h. daß sie nicht das πνεῦμα als das eigentliche Subjekt in Christo ansahen. Der ältere Theodot hat ausdrücklich gesagt (bzw. geschrieben): αὐτὸ τὸ εὐαγγέλιον ἔφη τῇ Μαρίᾳ· πνεῦμα κυρίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ οὐκ εἶπε· πνεῦμα κυρίου γεν(ν)ήσεται ἐν σοί[5]. Die Geburt ἐκ πνεύματος ist daher auch für diese Monarchianer noch nicht die ganze Ausstattung Jesu mit dem Geiste gewesen. Epiphanius läßt in seinem Bericht über den älteren Theodot allerdings die Taufe Jesu ganz unerwähnt. Dennoch wäre es gewiß Hyperkritik, wenn man die Nachricht der refutatio Hippolyts verwerfen wollte, Theodot habe gemeint, erst seit der Herabkunft des Geistes auf Jesum

---

1 ref. 7, 35, S. 222, 4f. 2 Vgl. oben S. 126 bei Anm. 1.
3 haer. 54, 1, 6, S. 318, 9.
4 haer. 54, 3, 11, S. 321, 8f.; vgl. Hippolyt, ref. 10, 23, 1 S. 282, 5f: ἐπισκιάσαντος τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέντα (σαρκωθέντος?).
5 Epiphan., haer. 54, 3, 5, S. 320, 12f.

bei der Taufe seien die Wunderkräfte in ihm wirksam geworden[1]. Das πνεῦμα ist also nach dem älteren Theodot (und zweifellos auch nach Meinung seiner jüngeren Gesinnungsgenossen) nicht das eigentliche Wesen Christi gewesen; es hat nur in ihm und durch ihn gewirkt: Diese Geistchristologie war „dynamistisch"-monarchianisch, war anthropo-henprosopisch. Daß schon der ältere Theodot Schriftstellen zusammengestellt hat, die von Christo als einem ἄνθρωπος sprechen, darf man mit ziemlicher Sicherheit annehmen[2]; aber das haben auch noch die Antiochener des 5. Jahrhunderts getan, die mit aller Entschiedenheit sich zum Nizänum bekannten. Das rechtfertigt den Vorwurf des Psilanthropismus noch nicht, den schon Hippolyt nicht spart[3], ja den schon Viktor bei der Exkommunikation des älteren Theodot geltend gemacht haben wird[4]. Jedoch der anthropo-henprosopische Charakter der dynamistisch-monarchianischen Christologie gibt dem Vorwurf ein gewisses Recht, obwohl selbst unser unzureichendes Wissen ihn dahin einschränken kann und muß, daß den dynamistischen Monarchianern Unrecht geschah, wenn man ihnen nachsagte, sie hätten Jesum Christum für einen „gewöhnlichen Menschen" (κοινὸς ἄνθρωπος) gehalten[5]. Der Vorwurf des Psilanthropismus ist nicht berechtigter als der des Patripassianismus. Die Modalisten haben die σάρξ Christi, die dynamistischen Monarchianer das in ihm wirkende πνεῦμα nicht geleugnet. Aber beide haben in entgegengesetzt einseitiger Weise ihre christologische Theorie so gestaltet, daß sie der einheitlichen Person des geschichtlichen Christus nicht mehr gerecht ward. Sie sind zwar

---

1 Hippol. ref. 7, 35, 2, S. 222, 9 ff. . . τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι . . .; 10, 23, 2, S. 282, 6 ff.

2 Was Epiphanius, haer. 54, 3 ff., S. 319 ff., mitteilt, wird auf Hippolyt zurückgehen (vgl. Harnack, Chronol. II, 222 f.), und der wird eine schriftliche Zusammenstellung derart kennen gelernt haben.

3 c. Noët. 3, S. 45, 1 f.; syntagma: Epiphan. haer. 54, 1, 8, S. 318, 15; Pseudo-Tert. 8, S. 225, 10.

4 Hippolyt (kl. Labyr. bei Euseb. 5, 28, 6, S. 502, 5) nimmt das an.

5 Hippolyt ref. 10, 23, 1, S. 282, 4: vgl. 7, 35, 2, S. 222, 7. Wenn Theodot Christum dabei als εὐσεβέστατος rühmte (Hippolyt, ref. 7, 35, 2, S. 222, 7), so war das nicht etwa nur „ein Ersatz für das, was er ihm nahm", sondern wohl ein Rest älterer religiöser Würdigung des Mensch-Seins Christi.

beide ein Beweis dafür, daß die Geistchristologie vor ihnen und vor dem Aufkommen und Durchdringen der von ihnen bekämpften Logoschristologie in der Christenheit weit verbreitet gewesen sein muß. Doch nicht nur die modalistische, sondern auch die dynamistisch-monarchianische Christologie muß die Annahme nahelegen, daß hinter ihr eine Geistchristologie stand, die von den einseitigen Verzerrungen noch frei war.

Nur soweit, daß diese Annahme als den Tatsachen entsprechend sich erweist, muß nun, nachdem für die Zeit des Celsus die Richtigkeit seiner Beobachtung, die weite Verbreitung der Geistchristologie in der Christenheit seiner Zeit, dargetan ist, auf die Zeit zwischen Celsus und dem NT. eingegangen werden. Ich unterlasse es dabei[1], den geringen Spuren der Geisteschristologie bei den Apologeten vor Theophilus und den stärkeren bei den Gnostikern nachzugehen, beschränke mich vielmehr auf die anerkannten Zeugen der vorapologetischen Gemeindetradition.

§ 11. Die Geistchristologie in der Zeit zwischen den Apologeten und dem Neuen Testamente.

1. Artemon und seine Anhänger haben bekanntlich behauptet, ihre Lehre sei die altüberlieferte, und bis zu den Zeiten des Bischofs Viktor sei diese ἀλήθεια τοῦ κηρύγματος erhalten geblieben, erst seit seinem Nachfolger Zephyrin sei sie verfälscht worden[2]. Harnack hat in bezug auf Rom die Richtigkeit dieser Behauptung stets insoweit verfochten, als er annimmt, die Christologie der dynamistischen Monarchianer, der Adoptianer, wie er sagt, die „adoptianische" Christologie der „pneumatischen" entgegensetzend[3] — sei „genau die des

---

1 Hingewiesen sei nur auf Aristides, ap. 2, 6; Tatian 7 init., Ps. Salom. 36, TuU. 35, 4, S. 67.

2 Kl. Labyr., Euseb. 5, 28, 3, S. 500, 12—17; vgl. oben S. 171, Anm. 2.

3 Vgl. seine Verteidigung dieser Bezeichnung DG I⁴, 214, Anm. 3. Ich bin nun immer mehr davon überzeugt worden, daß diese Terminologie aufgegeben zu werden verdient. Die „adoptianische" Christologie ist gar kein reiner Gegensatz zur „pneumatischen",

Hirten (des Hermas), also in Rom uralt"[1]. Dies „uralt" wird aber bei Harnack dadurch eingeschränkt, daß er meint, schon der Verfasser des 1. Klemensbriefes habe „den präexistenten Christus von dem hl. Geist bestimmt unterschieden"[2], was Hermas zweifellos nicht tut. Harnack muß also, obwohl er die „adoptianische" Christologie als eine damals weitverbreitete ansieht, der Christologie des Hermas einen für die spätere Anschauung der römischen Gemeinde entscheidenden, aus ihren früheren Bahnen sie ablenkenden Einfluß zugetraut haben. Schon das muß gegen seine Auffassung der Geschichte der Christologie in Rom Bedenken erwecken. Der Hirt des Hermas ist freilich, bevor der Muratorische Kanon und gleichzeitige Synoden ihn vom Kanon ausschlossen, in Rom, wie in andern Teilen der abendländischen und morgenländischen Kirche, ein sehr hochgeschätztes, fast „kanonisches" Buch gewesen[3]. Aber wie wenig daraus über seinen dogmengeschichtlichen Einfluß gefolgert werden kann, zeigt seine Stellung in der alexandrinischen Kanonsgeschichte. Und war Hermas ein Theologe, dem man — abgesehen von der Buß-Frage, die aber mehr eine Frage der Disziplin als des Dogmas war — dogmengeschichtlichen Einfluß zutrauen kann? Seine ganze Eigenart macht vielmehr wahrscheinlich, daß er in seinen „dogmatischen" Anschauungen, soweit von solchen die Rede sein kann,

---

sondern nur zu derjenigen Christologie, die mit dem Begriff des vorzeitlichen Sohnes Gottes rechnete. Es gab Formen der Geistchristologie — und diese vornehmlich verdiente doch die Bezeichnung der „pneumatischen"! —, die den Begriff des „Sohnes Gottes" in seiner Anwendung auf Christus nur „adoptianisch" verstanden, aber auch andere (so die des Hermas und die des Barnabasbriefes), die den Begriff des vorzeitlichen Sohnes Gottes kannten. Was ich schon vor 30 Jahren, RE³ 4, 24, 38—54 schrieb, muß ich sachlich noch heute aufrecht erhalten.

1 DG I⁴, 714, vgl. 715 und S. 211, Anm. 2.

2 DG I⁴, 218, Anm. 1, vgl. S. 212f., Anm.

3 Vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 326—347. Zahn hat freilich im Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Kanon und seiner Ansicht über die Entstehung des „Hirten" dessen Ansehen in der abendländischen Christenheit „vor der Wendung, welche dem Anfange des 3. Jahrh. angehört" (I, 333), höher eingeschätzt, als ich es zu tun vermag, ja der Ausdruck, „fast kanonisch", den ich selbst oben gebraucht habe, ist anfechtbar; aber es ist unnötig, hier auf diese Schwierigkeiten weiter einzugehen.

der Tradition folgte. Und so ists in der Tat gewesen. Schon die Christologie des 1. Klemensbriefes kann nur als Geistchristologie aufgefaßt werden. Die einzige Stelle, da er von einem präexistenten Göttlichen in Christo spricht: αὐτὸς (nämlich „Christus“) διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς· δεῦτε κτλ. (Ps. 34, 12ff.) denkt, wie 1. Petr. 1, 11, an den schon im AT. wirksamen Geist Gottes, der in dem geschichtlichen Christus wohnte[1]; seine „trinitarischen“ Formeln sprechen nur von dem einen Gott, dem erhöhten κύριος und dem Geist in der Gemeinde[2]; der „Sohn Gottes“ ist ihm der geschichtliche (und erhöhte) Christus[3]; auf ihn wird selbst der ὁ ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης (hier, wie in mehreren Hss: μεγαλωσύνης) . . . αὐτοῦ des Hebräerbriefs (1, 3) bezogen[4], und daher wird auch, wenn ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός als das σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ bezeichnet wird[5], an die (vikarische) göttliche Weltherrschaft des erhöhten Christus gedacht sein[6]. Über das „Personbildende“ in Christo hat „Clemens“ gewiß nicht nachgedacht, obwohl er das Schema von Rö. 1, 3f. kennt;

1 22, 1; vgl. ThStKr. 1927, S. 81.

2 ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς (46, 6); ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν (58, 2). Statt des πνεῦμα kann auch in gewisser Weise die Gemeinde, in der er waltet, eintreten: σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς (vgl. Ps. 79, 13) λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου (59, 4).

3 Auf einen präexistenten „Sohn“ Gottes weist nichts hin; das Eintreten des Ausdrucks παῖς für und neben υἱός (c 59, 2. 3. 4 dreimal; zweimal mit dem Zusatz ἠγαπημένος) und die Vorstellung, daß Gott Christum „auserwählt“ habe (64: ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ) läßt nur an den geschichtlichen Jesus denken (vgl. zu dem bloßen Jesus-Namen 46, 6: Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν).

4 36, 2. 5 46, 2.

6 Dafür spricht auch, daß das μεγαλωσύνης, obwohl es in Doxologien im 1. Clem. (wie Jer. 25) mehrfach (20, 12; 61, 3; 64, 65, 2), sonst aber nur 27, 4 und 58, 1 (sowie 36, 2 nach Hebr. 1, 3) vorkommt, an Hebr. 1, 3 erinnert, wo von dem Sitzen Christi ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης gesprochen wird. Ob auch bei dem „ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης συνεστήσατο (ὁ θεός) τὰ πάντα“ irgendwie an Christus gedacht sei, ist mindestens „unsicher“ (Harnack DG I[4], 213). Sollte es der Fall sein, so ist auf die enge Zusammengehörigkeit von Wort und πνεῦμα τοῦ στόματος hinzuweisen (Ps. 33,6). Da in 2. 1 die Lesart ἐφοδίοις θεοῦ (nicht: Χριστοῦ) auch durch die alte lateinische Übersetzung

die einheitliche Person Christi steht vor seinem geistigen Auge[1]. Seine Christologie ist eine christo-henprosopische Geistchristologie, die den Begriff des präexistenten „Sohnes“ Gottes nicht kennt. Dieselbe Geistchristologie, nur mit dem Plus, das in ihrer Begründung auf das γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου liegt, zeigt auch das sog. kürzere römische Symbol[2]. Hat in dieser vor ihm und nach ihm bezeugten römischen Tradition auch Hermas gestanden? — Seine Christologie ist Geistchristologie: τὸ πνεῦμα τὸ προὸν τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἐβούλετο[3]. Das πνεῦμα und die σάρξ in Christo werden gelegentlich so deutlich unterschieden, daß sie in dem berühmten 5. Gleichnis als der „geliebte Sohn“ und „Erbe“ Gottes, der mit den Engeln sein „Ratgeber“ ist, und als der Knecht, der wegen seines treuen Dienstes „Miterbe“ des Sohnes wird, auseinandergehalten werden[4], von der σάρξ Christi also etwas ausgesagt wird (das γενέσθαι συγκληρονόμον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ)[5], was von den Christen, die das πνεῦμα haben und ihre σάρξ unbefleckt erhalten, gleichfalls gilt[6]. Aber in dem für die Christologie des Hermas nicht

(Anecdota Maredsolana, ed. Morin II, 1894, S. 3, 9) ins Unrecht gesetzt ist, muß das „παθήματα αὐτοῦ“ im Folgenden als παθήματα Χριστοῦ, nicht (wie Harnack, nach DG I[4], 213 Anm., anzunehmen scheint) als παθήματα θεοῦ verstanden werden. Wäre es anders, so wäre hier zu urteilen, wie S. 168 bei Anm. 2.

1 Das Schema „κατὰ σάρκα μὲν, κατὰ πνεῦμα δὲ“ verrät sich 32. 2 (τὸ κατὰ σάρκα); aber von entsprechender dyoprosopischer Färbung der christologischen Aussagen zeigt sich nichts.

2 Vgl. zur Erklärung des "τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ" Holl, SBA 1919, S. 4f. u. S. 8. Was Holl hier (S. 5) sagt: „Nicht daß eine Jungfrau das Gefäß war, sondern daß der Geist des Höchsten sie überschattete, soll als das Entscheidende für den Titel υἱὸς τοῦ θεοῦ betont werden“ gilt nicht nur von R, sondern hat überall, wo Luk. 1, 35 von Vertretern der Geistchristologie verwertet wird, seine Geltung, wenn auch die Bedeutung des „τῆς παρθένου“ (namentlich in der kleinasiatischen Tradition) nicht unterschätzt werden darf.

3 sim. 5, 6, 5. 4 sim. 5, 2 u. 6.

5 sim. 5, 7. 8. 11.

6 Vgl. sim. 5, 6, 7, wo dem Hinweise auf die Belohnung des Fleisches Christi hinzugefügt wird: πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήψεται μισθὸν ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκησεν. Weder Rö. 8, 17 noch Apok. 3, 21 wird im Hermas zitiert; aber daß er an das, was diese Stellen sagen, gedacht hat, wird man nicht bezweifeln können.

minder wichtigen 9. Gleichnis ist die einheitliche Person des υἱὸς θεοῦ der Fels, auf dem die Kirche erbaut ist[1], obwohl auch hier unterschieden wird zwischen dem Felsen, der alt ist, weil der υἱὸς τοῦ θεοῦ — und auch hier heißt es von dem πνεῦμα τὸ ἅγιον: ἐκεῖνο τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν[2] — πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ[3], und dem Tor des Felsens, das neu ist, weil er (der υἱὸς τοῦ θεοῦ) ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν . . . φανερὸς ἐγένετο[4]. — Dies alles ist, obwohl nicht alle Einzelheiten sich zu einer in sich widerspruchslosen „Lehre von der Person und dem Werke Christi“ zusammenschließen, dennoch unter zwei notwendigen Voraussetzungen völlig verständlich. Dann nämlich, wenn erstens Hermas in den Traditionen einer Geistchristologie stand, die in dem geschichtlichen „Sohne Gottes“, d. h. in Jesu Christo — der Name kommt aber im „Hirten“ nicht vor — Gottes Geist so wohnend dachte, daß die Erscheinung Christi als eine Verkörperung des Geistes Gottes und zugleich als die Erneuerung der Menschheit durch diesen Geist Gottes[5] aufgefaßt werden konnte; und zweitens, wenn man bedenkt, daß dem Hermas, der weder ein Theologe, noch ein geschulter Schriftsteller war, in einzelnem verunglückte Bilder und daraus erklärliche Unstimmigkeiten nicht verargt werden dürfen[6]. Die zweite dieser Voraussetzungen für ein rechtes Verständnis der Christologie des Hermas wird jedem sich aufnötigen, der sein Buch als

---

1 sim. 9, 12, 1: ἡ πέτρα αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί.

2 sim. 9, 1, 1. Ebenso heißt es sim. 5, 5, 2, wenn auch nicht in allen Textzeugen: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν.

3 sim. 9, 12, 2. 4 ib. 3.

5 ἀνακαινίζω, ἀνακαίνωσις, ἀνανεόω, ἀνανέωσις sind bei Hermas oft vorkommende Begriffe (vgl. E. J. Goodspeed, Index patristicus, Leipzig 1907, S. 157). Tief ist das Verständnis dieser Erneuerung bei Hermas nicht; er gebraucht z. B. vis. 3, 12, 2 das Bild eines lebensmüden Greises, dessen πνεῦμα ἤδη ἐφθαρμένος ἀνανεοῦται, weil er erfährt, daß ihm eine Erbschaft (κληρονομία) zugefallen ist. Aber die Begriffe sind doch da.

6 Vgl. M. Dibelius, Der Hirt des Hermas erklärt (Lietzmanns Handbuch zum NT, Ergänzungsband, Teil IV, Tübingen 1923), S. 572—576, dem ich auch darin zustimme, daß er die Angelologie an die Peripherie schiebt, wohin sie gehört, auch wenn man die einzelnen Vorstellungen genetisch nicht sicher verrechnen kann.

Ganzes auf sich wirken läßt. Die erstere wird uns m. E. durch das, was Hermas sagt, aufgezwungen. Denn alle Teilvorstellungen einer solchen Geistchristologie-Tradition verraten sich bei Hermas. Er wechselt dabei, ohne daß dadurch die Einheitlichkeit der Person Christi ihm zweifelhaft wurde, mit der Beurteilung der Person Christi κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα[1]. Seine Geistchristologie ist eine christo-henprosopische, die bald eine theio-prosopische, bald eine dyoprosopische Färbung (nie aber eine anthropo-henprosopische)[2] zeigt. Eigenartig ist an der Geistchristologie des Hermas, daß das πνεῦμα als der präexistente „Sohn Gottes" erscheint. Aber das hat nicht nur im Abendlande Parallelen; auch Celsus kannte diese Form der Geistchristologie[3]. Im Abendlande ist dies durch die Kombination der Geistchristologie mit der apologetischen Logoschristologie bedingt — einen Einfluß des Hermas darf man hier schwerlich finden[4] —; bei Hermas wird man wahr-

---

1 Ich habe ThStKr 1927, S. 71 von einer „Wechselform der Beurteilung Christi" gesprochen, denke aber, wenn ich diesen Ausdruck zur Bezeichnung des auch bei Hermas vorliegenden Tatbestandes für zutreffend halte, nicht an eine Theorie, der Hermas sich bewußt gewesen wäre. Die Bedeutung des Schemas von Rö. 1, 3 f. für die Christologie der ersten Jahrhunderte, die Harnack unterschätzt (DG I⁴. 216, Anm. 1), betone ich um so lieber und um so nachdrücklicher, weil ich den ersten Anstoß zu ihrer Hervorhebung nicht eigener Beobachtung, sondern dem Umstande verdanke, daß Albert Eichhorn († 3. 8. 1926) mir vor mehr als 33 Jahren im Sprechzimmer gelegentlich sagte, seiner Meinung nach biete Rö. 1, 3 f. „die älteste und einflußreichste christologische Formel".

2 Daß Hermas nur von der σάρξ, nicht vom ἄνθρωπος in Christo spricht (vgl. Harnack DG I⁴, 217, Anm. 1; Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886, S. 11 u. 33 f.), wird man nicht betonen dürfen; das brachte das Schema mit sich. Noch weniger darf man aus dem Zusammenarbeiten der σάρξ mit dem πνεῦμα schließen, daß bei Hermas in Christo die Wirksamkeit zweier „selbständiger persönlicher Wesen" parallel nebeneinander laufe (Link S. 29 f.); das heißt wieder eine Einzelheit in einem simile claudicans unberechtigterweise betonen. Aber, was oben gesagt ist, besteht zu Recht.

3 Vgl. oben S. 116 bei und mit Anm. 1.

4 Mit der Herleitung dogmatischer Übereinstimmung aus dem literarischen Einfluß einzelner Stellen bei einem älteren Schriftsteller wird man m. E. in der ältesten Dogmengeschichte gut tun vorsichtig zu sein. Erst später las man die Autoritäten so. —

scheinlich nur mit dem rechnen dürfen, was im Abendlande (und schon bei den Apologeten) auch mitgewirkt hat: mit einer Übertragung eines Titels des geschichtlichen Christus auf das προόν in ihm. Doch, wenn auch im engeren Sinne theologische Spekulationen bei der Bezeichnung des πνεῦμα als Sohn Gottes bei Hermas keine Rolle gespielt haben, so darf man doch vielleicht aus dieser Bezeichnung schließen, daß Hermas den „Geist Gottes" in gewisser (wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf: hypostatischer) Selbständigkeit neben Gott gedacht hat, also als binitarischer Monotheist bezeichnet werden kann[1].

Wie steht es nun mit der Behauptung derer um Artemon, daß ihre Anschauung in Rom uralt sei und bis Viktor dort gegolten habe? Mit der Christologie des Hermas kann man sie nicht als richtig erweisen. Ihr Eigentümlichstes, die Bezeichnung des Geistes als Sohn Gottes, ist weder bei den dynamistischen Monarchianern nachweisbar, noch ist sie bei „Clemens" oder im römischen Symbol nachweisbar. Aber in der schon bei Clemens nachweisbaren, eine Geistchristologie überliefernden Tradition, der auch Hermas und das römische Symbol sich einfügen, haben in der Tat auch die dynamistischen Monarchianer gestanden. Sie scheinen sie anthropo-henprosopisch umgebogen zu haben; aber vielleicht nur in zugespitztem Gegensatz zu den theio-prosopischen Formen der Christologie, die sie bei den Modalisten und den Vertretern der Logoschristologie bekämpften. Wie Viktor zu dieser altrömischen Tradition gestanden hat, muß dahingestellt bleiben[2]. Das aber darf als sicher angesehen werden, daß die Geistchristologie in Rom

---

Noch weniger möchte ich die zwei Söhne bei Hermas, mit den zwei Söhnen, dem filius natura und dem filius adoptione bei Tertullian und Novatian in ein literarisch verwickeltes Abhängigkeitsverhältnis bringen.

1 Das „Monotheist" ist aber stark zu betonen, auch in Rücksicht auf die Art, wie man die Bezeichnung des πνεῦμα als υἱὸς θεοῦ erklären muß (vgl. oben). Nur durch 30 Zeilen getrennt, steht sim. 5, 6. 5 u. 16 das von Gott gebrauchte „ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτά", das auch im Mandat 1, 1 seine Stelle hat, neben dem τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν. Der Geist Gottes ist τὸ πνεῦμα τοῦ στόματος αὐτοῦ (Ps. 33, 6).

2 Vgl. oben S. 171, Anm. 2 und S. 175, Anm. 1.

alte Tradition war. Und was für Rom gilt, wird auch vom Christentum der Provinz Afrika angenommen werden dürfen und müssen.

2. Eine Geistchristologie, die der des Hermas verwandt ist, liegt im sog. Barnabasbriefe vor. Diese These wird zunächst überraschen. Windisch z. B. sagt, die Christologie des Barnabasbriefes sei auf der Lehre von der Gottheit Christi aufgebaut, seine Präexistenz sei deutlich ausgesprochen, Christus sei bei der Weltschöpfung beteiligt usw.[1] Aber dabei ist die auffällige Tatsache unbeachtet geblieben, daß der Barnabasbrief nur einmal τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Erwähnung tut[2]. An den beiden anderen Stellen, an denen das „ὁ Χριστός" vorkommt, weist es auf den „Messias" hin, von dem das AT. redet[3]. Der Brief spricht sonst nur von Ἰησοῦς oder von dem „υἱὸς τοῦ θεοῦ" oder von dem κύριος. Der κύριος ist Jesus Christus als der erhöhte Herr; ὁ Ἰησοῦς (das nicht weniger als 17mal vorkommt) ist die (natürlich seine Erhöhung oft mitdenkende Bezeichnung für seine geschichtliche, menschliche, Erscheinung[4]. Doch was besagt das υἱὸς τοῦ θεοῦ? Der Titel haftet zunächst an dem geschichtlichen Herrn, dem υἱὸς (τοῦ πατρὸς) Ἰησοῦς[5]. Aber der Barnabasbrief verwendet ihn schon für die Zeit vor dem irdischen Leben Jesu: der κύριος, der für uns litt, obgleich er παντὸς τοῦ κόσμου κύριος ist, er ist's, ᾧ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν κτλ. Gen. 1, 26[6]. Ist auch dabei

1 Die apostol. Väter (in Lietzmanns Handbuch, Ergänzungsband) III. Tübingen 1920, S. 374.

2 2, 6: ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χοῦ. 3 12, 10. 11.

4 Vgl. namentlich die schwierige Stelle 6, 9, zu deren Erklärung auf ThStKr. 1927, S. 93, Anm. 7 und auf Windisch a. a. O., S. 334f. verwiesen sei. Sehr beachtenswert ist, daß die γῆ hier zunächst die irdische Erscheinung Jesu, in zweiter Reihe aber generell den erneuerten Menschen (den Christen) bezeichnet. „So treten neben den Erlöser hier die einzelnen Glieder der von ihm erneuerten Menschheit" (Windisch S. 335). Aber ist hier Jesus als der ἀνακαινίσας der Anfänger einer neuen Menschheit? Mir scheint in 12, 10 das „ἴδε πάλιν Ἰησοῦς οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς das „nicht klare" (Windisch S. 373) „ἐν τύπῳ" ebenso in diese Richtung zu weisen, wie in 14, 5 das ἐφανερώθη δέ, ἵνα . , . καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος (d. i. durch Jesus) διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν. 5 12, 8.

6 5, 5; vgl. 6, 12: ὡς λέγει τῷ υἱῷ, Gen. 1. 26 und: ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν.

nur an den geschichtlichen „Sohn Gottes“ gedacht, der als das Urbild (der τύπος)[1] aller υἱοὶ θεοῦ[2] erschien? Einiges könnte diese Annahme vielleicht empfehlen[3]. Aber mehrere andere Stellen lassen es doch als wahrscheinlicher erscheinen, daß der sog. Barnabas einen präexistenten Sohn Gottes kannte[4]. Indes dürfen wir an die Vorstellung des präexistenten υἱὸς θεοῦ Gewöhnten nicht annehmen, dieser Begriff habe als solcher für den Verfasser des Barnabasbriefes einen ihm selbstverständlichen Inhalt gehabt. Wir müssen fragen: Wer ist dieser präexistente υἱὸς θεοῦ? Und da kann die Antwort nur lauten: Das πνεῦμα θεοῦ. Denn der Barnabasbrief nennt den Leib Jesu (oder den Menschen an ihm) das σκεῦος τοῦ πνεύματος[5], und wenn er die zweite Schöpfung (δευτέρα πλάσις), durch die wir Christen neu geschaffen worden sind (ἀναπεπλάσμεθα), in Ezech. 11, 19 (vgl. 36, 26f.) geweissagt sieht und, dies begründend, fortfährt: ὅτι αὐτὸς (nach dem Vorigen der Ezech. 11, 19 redende κύριος) ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν· ναὸς γὰρ ἅγιος . . . τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας[6], so ist im Hinblick auf Ezech. 36, 27 (τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν) auch hier unverkennbar, daß als das Göttliche in Christo das πνεῦμα gedacht ist[7]. Wir haben also auch im Barnabasbrief eine Geistchristologie auf binitarischer Grundlage vor uns,

1 12, 10, vgl. Anm. 4. 2 4, 9: ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ.

3 Vgl. 6, 12: λέγει γὰρ ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ· ποιήσωμεν Gen. 1, 26. Der Ton liegt hier nicht auf dem ποιήσωμεν, sondern auf dem κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον. Auch das ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν (ibid.) ließe sich allenfalls entsprechend deuten. Aber bei 5, 5 (oben S. 189 bei Anm. 6) ist trotz des auffälligen „ᾧ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου“ diese künstliche Erklärung unmöglich.

4 5, 5 (vgl. S. 189, Anm. 6); und: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκί, ἵνα (5, 11); ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν εἰ μὴ δι' ἡμᾶς (7, 2); Ἰησοῦς οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ (12, 10); ἐφανέρωσεν (bzw. τότε λέγων) ἑαυτὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (5, 9; 7, 9).

5 7, 3: αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν. Man kann hier die σάρξ als das σκεῦος denken (vgl. 7, 5); in 16, 9 ist τὸ σκεῦος αὐτοῦ, das der κύριος in einem Prophetenwort preist, der ἄνθρωπος Jesus (oder in Jesus), die γῆ πάσχουσα (vgl. 6, 9 u. S. 189, Anm. 4).

6 6, 14ff.

7 Vgl. auch was 16, 8—10 ausgeführt ist, und den Abschluß dieser Ausführungen: τοῦτό ἐστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ, ferner 4, 11: γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ

die, wie bei Hermas, von dem geschichtlichen Jesus aus (nicht auf Grund im engeren Sinne theologischer Spekulation) den Sohnesbegriff auf das πνεῦμα überträgt. Doch kann man auch umgekehrt sagen, Jesus sei für den Barnabasbrief der υἱὸς θεοῦ, weil der Geist Gottes in ihm erschienen (verkörpert) war. Deutlich tritt auch die Gedankenreihe der Geistchristologie hervor, in der das Eintreten des Geistes in das Fleisch als der Anfang einer neuen Menschheit, als „zweite Schöpfung" erscheint[1], ja, es fehlt nicht an Spuren der Vorstellung, daß der υἱὸς θεοῦ als das Urbild der υἱοὶ θεοῦ angesehen worden ist[2]. Dagegen zeigt sich kaum etwas von dem Gedanken, daß der Sohn zugleich die Offenbarung des Vaters ist[3], so deutlich auch ausgesprochen ist, daß (durch den Geist) Gott selbst in den Gläubigen wohnt[4]; ὁ ἠγαπημένος Ἰησοῦς[5] ist deutlich von Gott unterschieden; Gott, sein Vater, sein Gott, hat ihm sein Erlösungswerk aufgetragen, wie das Prophetenwort zeigt: ἐγὼ κύριος, ὁ θεός σου, ἐκάλεσά σε . . . καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην

---

und 1, 3 (wo der κύριος als die πλούσιος πηγή des auf die Gemeinde ausgegossenen Geistes erscheint), sowie 5, 6: οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ (d. i. dem υἱός) ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν.

1 Vgl. oben S. 190 bei und mit Anm. 6 und 6, 11: ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς und 16, 8: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν.

2 Vgl. S. 190, Anm. 2.

3 Einen Anklang an diesen Gedanken zeigt höchstens die S. 190 bei Anm. 6 angeführte Stelle 6, 14. Aber in 5, 6 erscheint das ἐν σαρκὶ φανερωθῆναι nur als eine notwendige Voraussetzung des Sterbens und Auferstehens und in 5, 10 mehr als eine Verhüllung denn als eine Offenbarung seiner Herrlichkeit. — Eine Geistchristologie, in der in ähnlicher Weise zwar der Anfang einer neuen Menschheit in Christo, aber nicht die Selbstoffenbarung Gottes in ihm hervortritt, zeigt das dem Verfasser des Barnabasbriefes vielleicht bekannte Hebräerevangelium: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requiescit super eum et dixit illi „fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in aeternum" (Preuschen, Analecta S. 4, 24—28).

4 Vgl. die S. 190 Anm. 7 angeführte Stelle 16, 8.

5 4, 8; vgl. 3, 6: ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ (d. i. θεοῦ).

γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν κτλ. (Jes. 42, 6)[1]. Näheres in bezug auf die Gedanken des Verfassers über das Verhältnis des πνεῦμα zur σάρξ in Christo ist aus dem Briefe leider nicht zu sehen. Leider läßt sich auch nicht feststellen, wo der Verfasser lebte. Für Ägypten spricht manches; doch läßt sich auf solche zweifelhaften Wahrscheinlichkeitserwägungen die These nicht gründen, daß auch in Ägypten einst die Geistchristologie zu Hause war.

3. Eine Geistchristologie liegt auch im sog. 2. Klemensbriefe vor. „Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, so sagt eine bekannte Stelle dieser ältesten christlichen Predigt[2]; und wo davon die Rede ist, daß wir, wenn wir den Willen Gottes, unseres Vaters, tun, ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης, da heißt es von dieser Kirche: ἦν γὰρ πνευματικὴ ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἵνα ἡμᾶς σώσῃ[3]. Allein, so offenbar sich hier eine Geistchristologie verrät, so unklar bleibt, wie der Verfasser der Predigt sie sich gedacht hat. Das „ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα“ ist offenbar kein Hinweis auf den Geist Gottes, sondern besagt, daß Christus vor seiner Erscheinung im Fleisch „ein Geistwesen“ gewesen sei, gleichwie auch die Kirche als eine geistige Größe ein präexistentes Dasein gehabt habe. Letztere Vorstellung hat bekanntlich im Hirten des Hermas ihre Parallele: πάντων πρώτη ἐκτίσθη, heißt es hier von der Kirche[4]. Aber während die Stelle in Hermas allenfalls noch als eine massive Form des Gedankens aufgefaßt werden kann, daß die Kirche als der Weltzweck — διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη fügt Hermas hinzu — in Gottes Gedanken vor aller Welt existierte, „erwählt“ war πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1, 4)[5], klingt das, was der 2. Klemensbrief sagt, viel mythologischer. Selbst wenn man in der bekannten Ausdeutung, die er von Gen. 1, 27 (ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ) gibt: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία[6], keine

1 14, 6f.; vgl. auch das folgende Zitat aus Jes. 61, 1f.
2 9, 5. 3 14, 1 u. 2. 4 visio 2, 4, 1.
5 Auch die Excerpta ex Theodoto (41, 2, Clemens Alex. ed. Stählin 3, 119, 21ff.) bringen den Umstand, daß (bei Paulus) πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι in Zusammenhang mit der Präexistenz des pneumatischen Samens.
6 14, 2.

Aussage über die gleichzeitige Erschaffung des pneumatischen Christus und der pneumatischen Kirche sieht, sondern nur eine (letztlich wohl durch Eph. 5, 32 angeregte) allegorische Erklärung dieser Schriftstelle, die lediglich die Zusammengehörigkeit beider Größen dartun soll[1], so erinnert doch eben diese Zusammengehörigkeit des präexistenten Christus und der präexistenten Kirche an die gnostische Syzygie ἄνθρωπος und ἐκκλησία[2], bzw. die ἐκκλησία πνευματική, von der es heißt, daß sie ἄνωθεν sei[3], an die ἄνω ἐκκλησία dieses gnostischen Gedankenkreises[4]. Man darf daher, ganz abgesehen davon, daß Einflüsse apokrypher (aus dem Ägypterevangelium stammender) Vorstellungen im 2. Clemensbriefe mindestens an einer Stelle sich deutlich verraten[5], m. E. die Christologie des 2. Klemensbriefes — oder richtiger: das Wenige, was von ihr uns erkennbar ist[6] — nicht als eine Form der bisher besprochenen Geistchristologie ansehen. Das nur ist für uns hier von Bedeutung, daß auch diese eigenartige Christologie den Grundgedanken der Geistchristologie vom πνεῦμα in Christo und dessen Zusammengehörigkeit mit dem πνεῦμα in der Gemeinde voraussetzt. Leider führt aber diese Erkenntnis nicht weiter, weil die örtliche Herkunft des 2. Clemensbriefes nicht feststellbar ist[7].

---

1 Das scheint mir jetzt im Gegensatz zu dem, was auch ich früher meinte (DG[4], S. 96), die allein richtige Annahme zu sein. Gen. 1, 27 redet nicht von einer Zeit πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης.

2 Iren. 1, 1, 1 f. I, 10; 2, 14, 8. I, 301; vgl. R. Knopf in Lietzmanns Handbuch, Ergänzungsband 1, S. 174.

3 2. Clem. 14, 2. 4 Iren. 1, 5, 6. I, 51; vgl. 1, 8, 3. I, 72.

5 12, 2. In bezug auf die sonstigen Evangelien-Zitate im 2. Clem. (vgl. Harnack, Chronol. I, 617) kann Sicheres schwerlich festgestellt werden. Daher muß es auch m. E. mindestens fraglich bleiben, ob das Ägypterevangelium den synoptischen so nahe stand, wie Harnack annimmt.

6 Auf eine wirklich befriedigende Erklärung von 14, 3—5 wird man m. E. ebenso verzichten müssen, wie auf den Versuch, durch Ausscheidungen, die keine handschriftliche Grundlage haben (R. Seeberg DG[3] 125 f. Anm. 3), den Text verständlicher zu machen.

7 Harnacks bekannte These, der 2. Clemensbrief sei eine von Soter v. Rom verfaßte Predigt, die, weil sie von ihm um 170 oder einige Jahre früher nach Korinth gesandt wurde und dort, wie der 1. Clemensbrief, als Vorleseschrift in Gebrauch genommen, überlieferungsgeschichtlich an den 1. Clemensbrief heranrückte und so zum „2. Cle-

4. Nur indirekt ergiebig sind für unsere Frage die Didache, der Brief und das Martyrium Polykarps. Eine Geistchristologie findet sich in allen drei Schriftstücken nicht. Aber auch nichts, was auf eine andere Christologie hinwiese. Trinitätsvorstellungen trifft man nicht[1], Gott und den κύριος in allen drei Schriftstücken, bei Polykarp mehrfach in der Zweiheit verbunden: θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν (einmal)[2] oder θεὸς καὶ Χριστός (dreimal)[3]; das πνεῦμα ist überall als geschenkte Ausstattung der Gläubigen aufzufassen[4]; als „Sohn Gottes“ (υἱὸς oder, häufiger, παῖς θεοῦ) ist offenbar nur der geschichtliche (und erhöhte) Jesus Christus bezeichnet[5].

5. Von allergrößter, direkter Bedeutung aber sind die Briefe des Ignatius. Über ihre Christologie ist die Forschung

---

mensbriefe“ wurde (Chron. I, 438—450), ist mir, so viel Verlockendes sie hat, nie einleuchtend gewesen, weil dieser sog. 2. Clemensbrief mir älter zu sein scheint, und weil die Annahme einer Abfassung dieser Predigt gerade in Rom und noch dazu durch einen römischen Bischof großen Schwierigkeiten begegnet. Doch wird auch Harnack hier eine Auseinandersetzung mit seinen Argumenten nicht erwarten. Ist das in Nr. 1 Ausgeführte richtig, so liefert es einen m. E. gewichtigen Gegengrund gegen römischen Ursprung der Homilie.

1 Die Didache hat bekanntlich Mt. 28, 19 als Taufformel (c. 7, 1. 3, Apost. Väter ed. Bihlmeyer S. 5, 10 f.). Aber auch als Taufformel sagen die drei ὀνόματα nichts darüber, ob das πνεῦμα etwas anderes ist als eine Gabe, ein Anteil der Gemeinde an dem Geiste Gottes in Christo. Im Martyrium Polyc. 14, 3, S. 128, 8 Bihlmeyer bieten die Hss als Schluß des Gebetes Polykarps eine triadische Doxologie. Aber daß alle griechischen Eusebhandschriften und ein Teil der Rufinhandschriften lesen: δι' οὗ (Ἰησοῦ Χριστοῦ) σοι (τῷ ἀληθινῷ) σὺν αὐτῷ ἐν (nicht: καὶ) πνεύματι ἁγίῳ δόξα κτλ (Euseb h. e. 4, 15, 35 Schwartz S. 348, 14 f.; vgl. 349, 15) ist von solchem Gewicht, daß mit Hilgenfeld (Ignatii et Polycarpi epistulae et martyria, 1902, S. 66, 1) dies „ἐν“ anstatt des „καὶ“ in den Text zu rücken ist.

2 1, 2. In 6, 2 ist ὁ κύριος καὶ θεός Gott. 3 3, 3; 5, 2. 3.

4 Did. 11, 7. 9. 12; Polyc. 5, 3; 7. 2; mart. 14, 2. 3. Über die Taufformel in der Didache s. Anm. 1.

5 In der Didache kommt der Begriff υἱός (θεοῦ) nur in der Taufformel vor und als angemaßte Selbstbezeichnung des Antichrists (16, 4), παῖς θεοῦ findet sich in den Gebeten viermal (9, 2. 3; 10, 2. 3); im Polykarpbrief findet sich in dem nur lateinisch erhaltenen Teile einmal dei filius (12, 2); im martyr. heißt es einmal von Christo: τοῦτον . . . υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν (17, 2), während im Polykarp-Gebet zweimal (14, 1. 3) und in der Schlußdoxologie einmal παῖς θεοῦ vorkommt (20, 2; hier mit dem Zusatz μονογενής).

noch heute nicht einig[1]. Aber die Schwierigkeiten, die sie der Forschung bietet, verschwinden, wenn man auch in ihr die Geistchristologie erkennt. Dem scheint auf den ersten Blick entgegenzustehen, daß bei Ignatius viermal trinitarisch klingende Formulierungen sich finden[2]. Jedoch die erste und die letzte dieser „trinitarischen" Stellen sind in Wirklichkeit nicht „trinitarisch". An der ersten (Eph. 9, 1f.) bezeichnet Ignatius die Epheser als ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, fährt dann, in demselben Bilde bleibend[3], fort ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν, und fügt dann, ein verwandtes Bild verwendend[4], an: ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι. Hier sind Gott und Christus

---

1 Vgl. M. Rackl, Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien, Freiburg 1914; W. Bauer in Lietzmanns Handbuch, Ergänzungsband 2, 1920, S. 193f.; R. Seeberg DG I³, 1922, S. 115—192. Seeberg hat leider den Ignatius zugleich mit den anderen apostolischen Vätern behandelt und nur in einzelnen der Unterabschnitte ihn gelegentlich gesondert ins Auge gefaßt. Ich bedauere das um so mehr, je zweifelloser es ist, daß Seeberg in der 3. Auflage seiner DG der Geistchristologie der ältesten Zeit mehr gerecht geworden ist, als ein Dogmenhistoriker vor ihm (vgl. I³, 124 bei und mit Anm. 3; S. 119 unten bis 120, Z. 9) und daß er auch bei Ignatius Einflüsse der Geistchristologie nicht verkannt hat.

2 Eph. 9, 1f. S. 85, 10ff. Bihlmeyer; Magn. 13, 1. 2, S. 92, 6 und 10ff.; Philad. inscr. S. 102, 1f. und 9f.

3 Das für zweifelhaft zu halten (W. Bauer, S. 209) scheint mir bei der Art, wie Ignatius seine Bilder behandelt, unnötige Sorgfalt zu sein (vgl. Anm. 2).

4 Das Bild ist dem vorigen verwandt (nicht „ganz andrer Art", wie Bauer meint); denn schon im vorigen war aus dem Emporgehoben-Werden zum Tempel Gottes ein Emporgehoben-Werden zu Gott, ein Wandern auf dem Wege zu Gott geworden, und der Übergang von der Vorstellung, daß die Christen Gottes Tempel sind (1. Ko. 3, 16f.) zu der anderen, daß sie ναοφόροι sein sollen, ist, da auch Paulus den Leib als den Tempel des hl. Geistes (des Geistes Gottes) bezeichnet (1. Ko. 6, 19), begreiflich. Aber das Bild ist nun nach einer andern Seite gewandt: Ignatius denkt jetzt an das Zusammenwandern der Christen (σύνοδοι) und wahrscheinlich dabei auch an heidnische Prozessionen mit Götterbildern oder Weihgeschenken wie die Nachbildungen des Artemis-Tempels es waren (vgl. Acta 19, 24).

zweifellos persönliche Größen. Aber ist πνεῦμα mehr als eine gottgegebene Kraftausrüstung? Die πίστις, von der unmittelbar nachher gesprochen wird, ist neben dem πνεῦμα so wenig etwas Neues, wie das „ἀναγωγεύς“ neben dem σχοινίον. Und das von dem Neutrum ἅγιον abgeleitete ἁγιοφόροι neben dem θεοφόροι und χριστοφόροι weist in dieselbe Richtung. Die letzte Stelle, die Überschrift des Philadelphenerbriefs, ist noch offenbarer nicht trinitarisch. Sie nennt zunächst nur Gott und Christus: ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Φιλαδελφίᾳ, und wenn an ihrem Schluß von den Philadelphenern gesagt wird, daß sie Christus ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι, so ist mit dem Geiste Christi keine dritte, persönliche Größe Gott, dem Vater und Christo angefügt. Anders steht es bei den beiden zusammengehörigen mittleren Stellen aus dem Magnesierbriefe (c. 13): κατευοδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει, und wenige Zeilen später: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς . . . οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι. Diese beiden Stellen klingen allerdings ganz so, als stände eine Trinitätslehre hinter ihnen. Aber wahrscheinlich werden sie diesen Klang erst durch spätere Einfügung des „καὶ ἐν πνεύματι“ und des „καὶ τῷ πνεύματι“ erhalten haben[1]. Sollte aber die eben abgedruckte Textform die ursprüngliche sein, so gälte es zu bedenken, daß auch diese, ebensogut wie die Taufformel bei allen Vertretern einer auf binitarischer Grundlage ruhenden Geistchristologie, dahin gedeutet werden kann, daß das πνεῦμα als das in der Gemeinde wirksame χάρισμα ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος[2], als ein Ausfluß *seines* Geistes[3] gedacht sei. — So gering daher das Gewicht der vier scheinbar trinitarischen

---

1 Das „καὶ τῷ πνεύματι“ in 13, 2 fehlt in der armenischen Übersetzung und ist deshalb von Lightfoot (II, 1, 1885, S. 138) getilgt; das „καὶ ἐν πνεύματι“ in 13, 1 wird nicht nur dadurch und durch die allgemeine Erwägung verdächtigt, daß einem Späteren diese Ergänzung sehr nahe lag, es spricht auch *das* gegen die Echtheit dieser 3 Wörter, daß die drei andern Glieder der vierfachen Näherbestimmung des κατευοδωθῆτε paarweise Anordnung zeigen und daß nach dem „ἐν υἱῷ καὶ πατρί“ (ohne Wiederholung des ἐν) das „καὶ ἐν πνεύματι“ auch formell wie eingefügt erscheint.

2 Eph. 18, 2, S. 87, 17. 3 Vgl. Philad. inscr. oben.

Sätze bei Ignatius ist, so deutlich weist auf eine andere Auffassung die Tatsache hin, daß Ignatius sehr oft nur „Gott, den Vater und den Herrn Jesus Christus" nebeneinander nennt, wo trinitarisches Denken eine Erwähnung auch des Geistes nahegelegt hätte[1], und nur von Christus spricht, wo ein Trinitarier das πνεῦμα genannt hätte: die Propheten, die κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ἔζησαν, werden bezeichnet als ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ[2], und die Epheser werden aufgefordert: πάντα ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος[3]. Ja, dieser Christus in den Gläubigen wird geradezu als das πνεῦμα bezeichnet, das in der Gesinnungseinheit mit Gott erhält: ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός[4]. Das alles ist von einer Geistchristologie aus verständlich. — Zu demselben Ergebnis kommt man von einer andern Seite. Ignatius fügt einmal, nachdem er die Diakonen erwähnt hat, die betraut seien mit der διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ, relativisch den Satz an: ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη[5]. Wer ists, von dem dies ausgesagt wird? Der Logos? Ignatius kennt den Logosbegriff: εἷς θεός ἐστιν, so sagt er, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν[6]. Dasselbe προελθεῖν kommt in dem gleichen Sinne noch einmal da vor, wo Ignatius Jesum Christum bezeichnet als τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα[7]. Daß dies προελθεῖν von Späteren auf das vorzeitliche προελθεῖν des Logos aus Gott bezogen ist, kann man begreifen. Aber Ignatius hat daran nicht gedacht. In bezug auf die erstere Stelle folgt das mit Notwendigkeit aus den Ausführungen

---

1 Vgl. die Überschriften der Briefe ad Eph. (S. 82), ad Magn. (S. 88), ad Rom. (96), ad Smyrn. (105), ad Polyc. (S. 110). Die Überschrift des Trallianerbriefs erwähnt „Gott, den Vater Jesu Christi" und Christus getrennt von einander. Über die des Philadelphenerbriefs s. oben S. 196. Vgl. außerdem Eph. 21, 2, S. 88, 22; Magn. 7, 2, S. 90, 22 f., 12, 2, S. 96, 4; Trall. 1, 1, S. 93, 5; 3, 1, S. 95, 20 f.; 12, 2, S. 96, 4.

2 Magn. 8, 2, S. 90, 27 f.

3 Eph. 15, 3, S. 87, 4; vgl. Magn. 12, 2, S. 92, 2: Ἰησοῦν γὰρ Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

4 Magn. 15, 2, S. 92, 20 f. 5 Magn. 6, 2, S. 90, 10.

6 ib. 8, 2, S. 90, 28 ff.

7 ib. 7, 2, S. 90, 23 (vgl. unten S. 198 Anm. 3).

des Epheserbriefes, die alles, was Gott zur Verwirklichung seines Heilsplans bis hin zur Erscheinung Christi getan hat, unter den Titel stellen: ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη[1]. Das entspricht dem ἀπὸ σιγῆς προελθών: mit der Erscheinung Christi bricht Gott sein Schweigen, nun redet er durch ihn[2]. Daraus folgt nicht nur, daß auch in der zweiten Stelle das προελθόντα auf das Hineintreten in die irdische Erscheinungswelt zu deuten ist[3], sondern auch, was noch wichtiger ist, daß es der geschichtliche Jesus Christus ist, den Ignatius als den λόγος Gottes bezeichnet. Die Bezeichnung sagt dasselbe, was Ignatius meint, wenn er an einer anderen Stelle Jesum Christum τὸ ἀψευδὲς στόμα nennt, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν[4], und an einer dritten ihn als τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη bezeichnet[5], d. h. als den, in dem die Gesinnung oder der Wille Gottes uns verkörpert entgegentritt[6]. Ignatius konnte

1 Eph. 19, 1, S. 87, 26. Daß hier nicht nur die παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, sondern ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου zu den ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ verwirklichten Tatsachen gerechnet wird, kann wie eine Unstimmigkeit erscheinen. Aber sie erklärt sich m. E., wenn man annimmt, daß die ἡσυχία θεοῦ in bezug auf die beiden ersten Tatsachen anders verstanden sein wird, als bei der dritten. Erstere hat Gott in der Stille gewirkt, ohne daß die Menschen ahnten, was er da tat; bei dem θάνατος τοῦ κυρίου ist sein „Stillesein“ seine Zurückhaltung; denn der Tod Jesu kommt hier nicht in betracht als der Abschluß des mit der Geburt Jesu beginnenden irdischen Lebens Jesu, so daß das Dazwischenliegende in gewisser Weise mit eingeschlossen wäre, sondern als eine Tatsache, der gegenüber die Zurückhaltung Gottes bei diesem Sterben Jesu jedem ein σκάνδαλον ist, der hier nicht ein μυστήριον sieht.

2 So auch Seeberg DG I[3], 131.

3 Die DG[4] 102 bei und mit Anm. 5 geäußerte Vermutung, daß statt χωρήσαντα „χωρήσοντα“ zu lesen sei, gebe ich deshalb auf. Die 3 Partizipien umspannen das irdische Leben Jesu, und das Präsens „ὄντα“ erklärt sich aus Jo. 1, 18 und daraus, daß noch jetzt das entsprechende εἶναι gilt.

4 Rom. 8, 2, S. 101, 6f. Es kam nicht etwa nur Gottes Wort zu ihm, wie bei den Propheten; er war Gottes Wort, und zwar in seinem Reden wie seinem Schweigen (vgl. Eph. 15, 1f. S. 86, 30ff.

5 Eph. 3, 2, S. 83, 22; vgl. 17, 2, S. 87, 16: θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

6 Polykarp kann im Einzelfalle als θεοῦ γνώμην κεκτημένος bezeichnet werden (ad Polyc. 8, 1, S. 113, 11), d. h. als einer, dem Gottes Wille zum inwendigen Besitz geworden ist; der geschichtliche Christus aber war τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη.

in vergleichbarer Weise den Römern von sich selbst sagen: Wenn Ihr, schweigend, von mir abseht (d. h. nicht mein Martyrium durch Einmischung in meine Sache vereitelt), ἐγὼ λόγος θεοῦ, ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι φωνή[1]. Ignatius wendet also den Logosbegriff in demselben Sinne auf den geschichtlichen Christus an, in dem die modalistischen Monarchianer es taten (vgl. oben S. 166f.), den man auch bei Victorin v. Pettau noch einwirken sieht (oben S. 130), und der vielleicht auch dem Verfasser der Paulusakten nicht unbekannt gewesen ist (vgl. oben S. 157). Der „Logos" im Sinne der Apologeten ists also nicht, der πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν. Auch der „Sohn Gottes" ist es nicht. Denn der „υἱὸς θεοῦ" ist für Ignatius nur der geschichtliche (und erhöhte) Jesus Christus. Das kann zwar mit den Stellen, die R. Seeberg dafür geltend gemacht hat, nicht genügend bewiesen werden[2], aber im strengsten Sinne beweisend ist eine der christologisch wichtigsten Stellen des Ignatianischen Epheserbriefs: εἶς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν[3]. Hier ist Christus κατὰ πνεῦμα als ἀγέννητος bezeichnet; die Vorstellung eines vorzeitlichen „Sohnes" Gottes

1 Rom. 2, 1, S. 97, 21.

2 Beide von Seeberg (DG I³, 119) geltend gemachten Stellen (Smyrn. 1, 1, S. 106, 8: τὸν κύριον ἡμῶν ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ und Magn. 8, 2, S. 90, 29ff., oben S. 197) sind zwar, wenn es feststeht, daß Ignatius den „Sohn Gottes" nur in dem geschichtlichen (und erhöhten) Christus sah, für seine Auffassung dieses Begriffs von Bedeutung. Aber hätte nicht auch Athanasius mit der zweiten sagen können, daß Gott sich offenbart habe διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ und hätte nicht Arius ganz so schreiben können wie Ignatius an der ersteren?

3 Eph. 7, 2, S. 84. Statt „ἐν ἀνθρώπῳ θεός" lesen alle Ausgaben außer der Lightfoots (II, 1, S. 48): ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. Aber zu Unrecht: denn 1. ist das ἐν ἀνθρώπῳ θεός durch Athanasius, Theodoret, Gelasius, Severus v. Antiochien und durch die syrische Übersetzung viel besser bezeugt als durch die einzige griechische Hs und die lateinische Übersetzung Grossetestes das ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, 2. entspricht nur das ἐν ἀνθρώπῳ θεός formell den andern Aussagen, die einander entsprechende Gegensätze verbinden, und 3. ist das „ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός" als dogmatische Korrektur ebenso begreiflich, wie seine Abänderung in ἐν ἀνθρώπῳ θεός undenkbar ist.

darf man also bei Ignatius nicht suchen. Was aber ist dann der, der πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί war? Es bleibt nichts anderes übrig, als an das πνεῦμα zu denken. — Das bestätigt sich durch das dritte, das für diese Annahme spricht: durch die Bedeutung, die das Schema κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα für Ignatius hat. Der Christus, der γεννητὸς καὶ ἀγέννητος ist, ist auch σαρκικὸς καὶ πνευματικός. Er war, als er nach der Auferstehung mit den Jüngern aß und trank, ὡς σαρκικός, πνευματικῶς (oder: πνευματικὸς) ἡνωμένος τῷ πατρί[1]. — Dies Dreifache macht es zweifellos, daß für Ignatius das Göttliche in Christo das πνεῦμα ist. Auch Ignatius ist ein Vertreter der Geistchristologie.

Wie verhält sich dies πνεῦμα einerseits zu Gott und andererseits zu der σάρξ in Christo? — Bleiben wir zunächst bei dem ersteren! Nach der oben[2] abgedruckten Stelle des Epheserbriefes ist das πνεῦμα in Christo das πνεῦμα ἐκ θεοῦ[3]. Ist dies eine „Hypostase“ neben Gott, dem Vater? Celsus, so sahen wir[4], spricht von dem πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ in Jesu in bezug auf die Christen, die Gott selbst in ihm erschienen dachten. Auch Ignatius meint, daß Gott selbst in Christo erschienen sei: Christus ist ἐν ἀνθρώπῳ θεός[5], θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος[6]. Wenn er dem Polykarp schreibt: τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, ⟨τὸν δι' ἡμᾶς ψηλαφητόν⟩, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα[7], so denkt er dabei

---

1 Smyrn. 3, 3, S. 106, 26. Daß dies auch schon für das irdische Leben Jesu galt, zeigt Magn. 7, 1, S. 90, 16: ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν.

2 Oben S. 199 bei Anm. 3.

3 Dies gilt, auch wenn Ignatius bei dem zweiten Gliede des καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ dieser Stelle (Eph. 7, 2) an die Jungfrauengeburt (Smyrn. 1, 1, S. 106, 9f.: γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου) gedacht hat; denn Christus war (κατὰ πνεῦμα) πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί.

4 Vgl. oben S. 116, Anm. 1.

5 Eph. 7, 2 oben S. 199.

6 Eph. 19, 3 S. 88, 3.

7 ad Pol. 3, 2 S. 111, 21 ff. Das oben ergänzte „τὸν δι' ἡμᾶς ψηλαφητόν“ hat keine Textzeugen; aber, daß es ausgefallen ist, scheint mir, obwohl Lightfoot (II, 1, S. 343 f.) die Ergänzung ablehnte, zweifellos.

freilich an Christus[1]; aber an ihn als eine Erscheinung des überzeitlichen, unsichtbaren Gottes selbst[2]. Er spricht auch von dem αἷμα θεοῦ[3]. Mit dem allen ist freilich zunächst nur eine Offenbarungsidentität zwischen Christus und Gott behauptet: εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ[4]. Ignatius hat auch zumeist, wenn er von Christo als „θεός" redet, ein Possessivpronomen (ἡμῶν oder μου) daneben gestellt[5]. Auch bei dem πάθος τοῦ θεοῦ μου, das einmal vorkommt[6], fehlt dies „μου" nicht; und ebenso steht es bei entsprechender Erwähnung der Geburt: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ[7]. Das sind die Paradoxien, denen der Glaube an die Offenbarung Gottes in einem im Mutterleibe entstandenen und am Kreuze gestorbenen Menschen trotzt (vgl. oben S. 169). Im Lichte dieses Glaubens an die Offenbarungsidentität zwischen Gott und Christus wird auch das verständlich, daß der θεὸς πατήρ und Jesus Christus ὁ θεὸς ἡμῶν (d. h. der, in dem dieser θεός uns sich darstellt) nebeneinander genannt werden: die Ephesergemeinde wird bezeichnet als εὐλογημένη ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς . . . καὶ ἐκλελεγμένη . . . ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ

1 Das beweist das „ὑπομείναντα" am Schluß, obwohl es fast unmittelbar vorher heißt: ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ. Auch das προσδόκα spricht dafür; denn Ignatius wird dabei an die Wiederkunft Christi gedacht haben.

2 So hat auch noch sein vierter Nachfolger, Theophilus, gedacht (vgl. oben S. 20, Nr. 12). Die Späteren haben, wie schon Irenaeus 3, 16, 6. II, 87 f., diesen Gedanken, daß der invisibilis visibilis geworden sei usw., auf den Logos übertragen. Daß Ignatius hier in ähnlicher Weise das πνεῦμα als den δεύτερος θεός, der sichtbar werden konnte, von Gott, dem Vater, der nunquam est visus (vgl. oben S. 168 bei Anm. 3), unterschieden habe, ist durch den Zusammenhang der Stelle und durch seine oben S. 200 bei Anm. 5 u. 6 angeführten Äußerungen ausgeschlossen.

3 Eph. 1, 1, S. 82, 12. 4 Magn. 8, 2, S. 90, 28 f.

5 z. B. Eph. 15, 3, S. 87, 5; Rom. insc. S. 97, 1 u. 8; 3, 3, S. 98, 11; Pol. 8, 3, S. 113, 18 f.; — Rom. 6, 3 S. 100, 8. Eine Ausnahme bildet Smyrn. 1, 1, S. 106, 4: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα, und vielleicht außerdem eine Vierzahl von Stellen (Trall. 7, 1, S. 94, 22; Smyrn. 6, 1 u. 2, S. 107, 23 und 108, 1; ib. 10, 1, S. 109, 4), in denen aber der Text unsicher ist (vgl. E. v. d. Goltz, TuU. 12, 3, S. 25).

6 Rom. 6, 3, S. 100, 8. 7 Eph. 18, 2, S. 87, 20 f.

ἡμῶν[1]. Doch ist für Ignatius diese Offenbarungsidentität nicht ein bloßes Werturteil. E. von der Goltz hat mit Recht seine frühere Auffassung, daß bei Ignatius die Bezeichnung Christi als θεός „rein subjektiv-religiöse“, kaum „absolute Bedeutung“ habe[2], später zurückgenommen[3]. Christus ist für Ignatius wirklich Gott. Aber kein zweiter Gott neben dem θεὸς πατήρ. Freilich werden von Ignatius „der Vater und Christus“ als Personen genau unterschieden[4]. Denn Jesus Christus war σαρκικὸς καὶ πνευματικός und ist auch μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκί[5], obwohl er ἐν πατρί ist[6], war und ist ἐν ἀνθρώπῳ θεός[7]. Aber der θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ ist kein anderer als der εἷς θεὸς ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ[8], kein zweiter Gott neben ihm. Daß „Jesus Christus“ πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη[9], beweist nicht, daß Christus „vor seinem Auftreten auf Erden als Eigenpersönlichkeit neben dem Vater vorhanden war“[10]. Denn das „πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν“ gilt zweifellos — das ist keine von uns erst gemachte harmonistische Erwägung — nur κατὰ πνεῦμα. Entweder hat Ignatius, wenn er bei dem „ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν“ nur das πνεῦμα im Auge hatte, gedacht, daß der Geist Gottes stets „bei ihm“ war, obwohl er nichts anderes ist als Gott selbst; oder er hat das πνεῦμα, das in Christo ἐν τέλει ἐφάνη, auch zurückblickend in Christo gesehen und deshalb so „neben dem Vater“ gedacht, der „Vater“ ja auch erst in seiner Beziehung zu dem geschichtlichen Christus, dem „Sohne“, ist. Jedenfalls läßt sich die Anschauung, daß Jesus Christus bei Ignatius der eine an sich unsichtbare, unfaßbare, leidensunfähige Gott war, φανερούμενος ἐν σαρκί, sehr wohl halten[11]. Unhaltbar ist vielmehr die Unterscheidung des θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ von dem einen Gott, der sich in Christo offenbarte. Nicht die Zurückweisung des Gedankens, daß ein dem „Schöpfergott nicht gleichgestellter“, sondern ihm „untergeordneter“ Gott in Christo erschienen sei, „trägt dogmatische Erwägungen ein, die dem Ignatius fern-

---

1 Eph. insc. S. 82, 4. 8; vgl. die oben S. 201 bei Anm. 7 zitierte Stelle.
2 TuU. 12, 3, S. 24 u. 25. 3 ThLZ. 1915, Sp. 350.
4 Walter Bauer a. a. O. 194. 5 Smyrn. 3, 1, S. 106, 20.
6 Rom. 3, 3, S. 98, 12. 7 Eph. 7, 2 oben S. 199.
8 Magn. 8, 2 oben S. 197. 9 Magn. 6, 1, S. 90, 10.
10 W. Bauer a. a. O. 11 gegen W. Bauer S. 193 f.

liegen", sondern die Deutung seiner Gedanken im Sinne der Apologeten, die in dem ὑποταγεὶς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα[1] die Betonung des κατὰ σάρκα bemängelt[2]. Gottes Geist in Christo ist nach Ignatius zweifellos Gott selbst, soweit bei dem ἀόρατος ἀψηλάφητος θεός ein ἀνθρωπίνως φανεροῦσθαι möglich ist. Der Mythologie sich nähernde Vorstellungen des ἐν ἀνθρώπῳ θεός haben ihm noch ferngelegen.

Dies bestätigt sich, wenn man ins Auge faßt, wie er das Verhältnis des πνεῦμα in Christus zu seiner „σάρξ" sich gedacht hat. Der Gebrauch des Begriffs „σάρξ" erklärt sich bei ihm aus dem ihm für Christus, wie für die Christen, grundleglich wichtigen Schema κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα. Er ist aber weit davon entfernt, in Christo nur den in die Hülle der „σάρξ" gekleideten „θεός" zu sehen. Christus ist ihm ein wirklicher Mensch: θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος[3], ἐν ἀνθρώπῳ θεός[4]. Und nicht nur, insofern Doketismus aufs schärfste abgewiesen wird[5]. Auch von dem Glauben und der Liebe Jesu Christi spricht Ignatius[6]. Jesus Christus ist ihm der καινὸς ἄνθρωπος, auf den die Heilsgeschichte abzielte[7], und zwar nicht nur weil er in seinem Leiden und Auferstehen die καινότης ἀϊδίου ζωῆς gebracht hat[8], selbst ἐν θανάτῳ ζωή war[9] und seiner Gemeinde [durch seinen Geist] die ἀφθαρσία gesichert hat[10], sondern auch — ja Ignatius nennt das zuerst —

---

1 Magn. 13, 2, S. 92, 10; vgl. Smyrn. 8, 1, S. 108, 14f. An der ersteren Stelle ist übrigens das κατὰ σάρκα vielleicht ein späterer Zusatz (vgl. Lightfoot II, 1, S. 138). Es entspricht aber m. E. dem Denken des Ignatius.

2 G. Krüger in Henneckes Handbuch zu den Neutest. Apokryphen zu Magn. 13, 2 (S. 196); W. Bauer a. a. O. 194. Auch Magn. 7, 1, S. 90, 16 und das ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν (Magn. 8, 2, S. 91, 1f.) ist von dem geschichtlichen Jesus Christus ausgesagt.

3 Eph. 19, 3, S. 88, 3.

4 Eph. 7, 2, S. 84, 26 (vgl. oben S. 199, Anm. 3).

5 Magn. 11, 1f., S. 91, 24ff.; Trall. 10, 1, S. 95, 15f.; Smyrn. 2, 1, S. 106, 16ff.: 4, S. 107, 5f.

6 Eph. 20, 1, S. 88, 9. 7 Eph. 20, 1, S. 88, 8f.

8 ib. Z. 9f. und 19, 3, S. 88, 3f. 9 Eph. 7, 2, S. 84, 26.

10 Eph. 17, 1, S. 87, 13: ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. Das „πνέῃ" weist im Zusammenhange zunächst bildlich hin auf einen duftenden Lufthauch (vgl. μύρον und δυσωδία); aber wird er nicht bei dem „πνέῃ" auch an das πνεῦμα gedacht haben? Die Vermittlung der

ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ[1]: er ist der τέλειος ἄνθρωπος γενόμενος[2], gleichwie ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος τέλειος werden soll, wie er[3].

Diese beiden πρόσωπα — das des ἐν ἀνθρώπῳ θεός und das des καινὸς ἄνθρωπος — stören bei Ignatius die Einheitlichkeit der Person Christi nicht, weil seine Christologie Geistchristologie ist. Denn beides, der persönliche Offenbarer Gottes und der Anfänger einer neuen Menschheit, ist Christus in seiner menschlichen Erscheinung nach Ignatius eben deshalb, weil der Geist Gottes in ihm wohnt.

Es zeigt sich somit bei Ignatius eine gedankenreiche Gestalt der Geistchristologie, von der wir schon früher[4] annehmen

---

ἀφθαρσία durch das φάρμακον ἀθανασίας, die Eucharistie, schließt das nicht aus; denn diese Bezeichnung der Eucharistie ist nicht so „physisch" gemeint, wie sie klingt (v. d. Goltz, TuU. 12, 3, S. 71–74; RE³ I, 39, 33–40, 51; vgl. auch Eph. 20, 1, S. 88, 9f. das ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ vor dem ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει).

1 Vgl. vor. Anm. a. E.

2 Smyrn. 4, 2, S. 107, 10. Hierin eine Aussage über die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi zu finden, wie sie dem Apollinarismus gegenüber üblich wurde, wäre ein Anachronismus; und hätte das συμπάσχειν mit Christo antidoketische Betonung seines wirklichen Mensch-seins angeregt, so wäre ἀληθινός, nicht τέλειος, am Platze gewesen.

3 Eph. 15, 2, S. 87, 2; vgl. was vorher (15, 1) über Christus gesagt ist. Daß Entsprechendes auch in bezug auf die Gotteskindschaft gelte, hat Ignatius nirgends angedeutet. Der Begriff υἱοθεσία kommt bei ihm nicht vor. Daß der geschichtliche Christus der υἱὸς θεοῦ war (und ist), hat Ignatius, obwohl das μονογενής sich bei ihm nicht findet, vielleicht als seine Besonderheit angesehen. Denn für den Sinn des Begriffs υἱὸς θεοῦ bei Ignatius wird man (vgl. S. 199, Anm. 3) auf die Geburt ἐκ πνεύματος καὶ παρθένου und darauf verweisen müssen, daß in dem „Sohne" sich der Vater offenbart. Die Taufe Jesu, die Ignatius zweimal erwähnt (Eph. 18, 2, S. 87, 22; Smyrn. 1, 1, S. 106, 10), scheint bei ihm weder für das Wohnen des Geistes in ihm, noch für sein υἱὸν θεοῦ εἶναι von Bedeutung zu sein; denn an beiden Stellen wird ihr eine in andere Richtung weisende Bedeutung gegeben (ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ dort; ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ [Mt. 3, 15] hier. Doch das πνευματικὸν εἶναι Christi hat bei den Gläubigen sein abbildliches, durch die Gemeinschaft mit Christo (Magn. 1, 2, S. 89, 6; vgl. Smyrn. 3, 2, S. 106, 23f.) vermitteltes Gegenstück: σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός sagt Ignatius dem Polykarp (2, 2, S. 111, 10).

4 Vgl. oben S. 171f. u. 174. 180.

mußten, daß sie hinter späteren Formen gestanden habe. Hat Ignatius, literarisch beeinflußt von den Paulinischen und Johanneischen Schriften, diese Gestalt der Geistchristologie geschaffen? Das ist, so hoch man von ihm denken mag — man kann diesen tiefsinnigen, geistig überaus regsamen und religiös sehr lebendigen Theologen in der Tat leichter unterschätzen als überschätzen —, dennoch undenkbar. Denn dann wäre er einer der einflußreichsten Theologen der alten Kirche; danach aber sieht die spärliche Erinnerung an ihn in den nächsten Jahrhunderten nach ihm nicht aus. Schon er muß in einer Tradition gestanden haben, in einer Tradition, die, abgesehen vermutlich von Antiochien, unabhängig von ihm und in den verschiedenen Gegenden der Kirche, wahrscheinlich in verschiedener Ursprünglichkeit, im Orient wie im Okzident die spätere Entwicklung beeinflußt hat.

§ 12.
IQP und die kleinasiatische Geistchristologie.

1. Es spricht viel dafür, daß Ignatius, über dessen Herkunft wir ebensowenig wissen, wie über die Dauer seines Episkopats in Antiochien, ehe er nach Antiochien kam, Beziehungen zu dem westlichen Kleinasien gehabt hat[1]. Es ist dann kleinasiatische Tradition, in der er stand. Das führt zu der Frage zurück, durch die das, was in den vorigen Paragraphen ausgeführt ist, zunächst veranlaßt war. Freilich habe ich mit diesen Ausführungen auch einem allgemeineren Interesse dienen wollen. Es ist für die Dogmengeschichte der älteren Zeit und m. E. auch für die biblische Theologie von großer Bedeutung, daß, ehe [die hellenistischen Gnostiker und] die Apologeten in verhängnisvoller Weise die Logoslehre der Zeitphilosophie in die christliche Theologie einführten, also ehe

---

1 Vgl. v. d. Goltz, TuU. 12, 3, S. 165—176. Ich weise auch darauf hin, daß die Erregung, die des Ignatius Todesreise durch Kleinasien in den Gemeinden des Westens der Halbinsel hervorgerufen hat, auch wenn man das Interesse an einem zum Märtyrertode abtransportierten Glaubensgenossen noch so hoch einschätzt, dennoch etwas Rätselhaftes hat, wenn Ignatius hier im westlichen Kleinasien persönlich ganz unbekannt war.

eine Logoschristologie entstand und sich Bahn brach, die Geistchristologie in der Christenheit die weiteste Verbreitung gehabt hat, ja die einzige christologische Theorie gewesen zu sein scheint, die man hatte. Und nicht minder wichtig ist es, daß man nicht nur bei Ignatius, sondern auch bei den modalistischen Monarchianern und bei Victorin v. Pettau, mit dieser Geistchristologie verbunden, einen (vielleicht auch dem Verfasser der Paulusakten nicht unbekannten) Logosbegriff kennen lernt, der mit dem philosophischen der Apologeten nichts als den Namen gemein hat, weil er auf den geschichtlichen Christus als den Offenbarer Gottes, als sein verkörpertes „Wort“, angewandt wurde. Aber zunächst hatten und haben (vgl. oben S. 113) die Ausführungen über die Geistchristologie vor Irenaeus doch den Zweck, die Geistchristologie des kleinasiatischen Presbyters, dessen Vortrag die Quelle IQP des Irenaeus darstellt, uns verständlicher zu machen, als es der *eine* Satz zu tun vermochte, der die Christologie des Presbyters als Geistchristologie erwies. — *Alle* Formen der Geistchristologie, die wir kennen lernten, *haben* diesem Zweck gedient; selbst die mit der Logoschristologie verbundene Tertullians und vieler Abendländer nach ihm. Es ist an ihnen offenbar geworden, wie völlig die Geistchristologie von IQP in die Zeit paßt, in welcher der Presbyter lebte. Bei Hermas fanden wir sogar eine auffällig enge Parallele zu dem Satze des Presbyters: spiritus dei, per quem omnia facta sunt, commixtus et unitus est plasmati: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἐβούλετο (oben S. 185). Aber die eigentliche Absicht der Ausführungen über die Geistchristologie vor Irenaeus war doch die, über die *kleinasiatische* Geistchristologie, die in IQP in *einem* kurzen Satze uns entgegentrat, womöglich mehr herauszufinden, als in IQP erkennbar ist. Was hat in der Hinsicht sich ergeben?

2. Es sind nicht nur die Paulusakten, die uns hier Material bieten. Auch wenn ihr Verfasser nicht in dem Smyrna Noëts lebte, kann neben ihnen doch die Tradition verwendet werden, in der die Geistchristologie der modalistischen Monarchianer stand. Ignatius darf da, aber nur da, herangezogen werden, wo er mit einem dieser beiden Zeugen zusammengeht. — Das aller Geistchristologie Gemeinsame ist hier gleich-

giltig. Hat die kleinasiatische besonderes gehabt? Ein Vierfaches glaube ich aufweisen zu können.

a) Für die abendländische Geistchristologie ist nicht von Tertullian an, sondern auch schon bei Hermas das „distincte agere" des spiritus und der caro charakteristisch. Kallist behauptete ausdrücklich, daß der Vater (das πνεῦμα) προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, . . . καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο (oben S. 172), und dies ἓν πρόσωπον war für die Modalisten — wie schon oben (S. 173) vermutet werden konnte, im Gegensatz zu der Tradition, von der sie ausgegangen waren —, das Göttliche. In den Paulusakten fehlte das Schema κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα nicht ganz (vgl. oben S. 156); aber ihr Verfasser rechnete doch nur mit der einheitlichen Person Jesu Christi. Eine Tendenz, in dieser nur das erschienene Göttliche zu sehen, mag man bei ihm beobachten zu können meinen; wahrscheinlicher aber erschien es, daß die Frage, ob das eine πρόσωπον das πνεῦμα, oder die σάρξ, oder das ἑνωθέν war, jenseits des Horizonts seines Denkens lag. Für Ignatius war zwar das Schema κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα von größter Bedeutung, aber nur für die wechselnde Beurteilung der einheitlichen Person Jesu Christi spielt es bei ihm eine Rolle: Christus ist ihm das, was er ist (der θεὸς φανερωθείς und der καινὸς ἄνθρωπος), eben als diese einheitliche Person. Man darf daher im Gegensatz zu dem „distincte agere" des spiritus und der caro in der abendländischen Geistchristologie eine henotische Tendenz, die im Fortschritt der Zeit zu einer theio-prosopischen hinneigte, als charakteristisch für die kleinasiatische Geistchristologie ansehen. In dieser Tradition steht auch IQP, denn es heißt hier von dem spiritus dei: commixtus et unitus est carni (oben S. 105).

b) Gemeinsam ist der Geistchristologie bei den Modalisten und bei Ignatius die starke Betonung der Offenbarung des einen Gottes in Christo, das ὁρατὸν und ψηλαφητὸν γενέσθαι des ἀόρατος und ἀψηλάφητος. In den Paulusakten zeigten sich wenigstens Reste dieser Beurteilung der Person Christi neben der bei Ignatius gleich stark betonten, bei den Modalisten, wie es scheint, gänzlich zurückgetretenen Auffassung Jesu Christi als des urbildlichen Anfängers einer neuen Menschheit:

der Verfasser der Paulusakten konnte „modalistisch“ klingende Sätze schreiben (vgl. oben S. 154f.), und Jesus Christus war ihm die δόξα des Vaters (oben S. 155). Für IQP ist das Urteilsmaterial zu dürftig. Doch aber wird man sagen dürfen, daß in der kleinasiatischen Geistchristologie neben der im Laufe der Zeit hier mehr, als im Okzident, zurücktretenden Würdigung Christi als des Anfängers einer neuen Menschheit, die Auffassung seiner Person als einer Offenbarung des einen Gottes lebendiger geblieben ist, als im Abendlande.

c) Noch beachtenswerter ist, daß eine der Ignatianischen Verwertung des Logosbegriffs in diesem Sinne (τὸ στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς) verwandte Auffassung des Logosbegriffs bei den modalistischen Monarchianern sich fand (vgl. oben S. 161ff.), und daß einiges darauf hindeutete, daß dies Verständnis des Logosbegriffs auch dem Verfasser der Paulusakten nicht unbekannt gewesen ist, sowie der Umstand, daß in IQP die wenigen Stellen, in denen der apologetische Logosbegriff vorkommt, auf Rechnung des referierenden Irenaeus scheinen gesetzt werden zu müssen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die unphilosophische Verwendung des Logosbegriffs in der kleinasiatischen Geistchristologie zur Tradition gehörte.

d) Jedenfalls ist der Begriff des Logos-Sohnes, der bei Tertullian und den meisten Abendländern nach ihm mit der Geistchristologie verbunden ist, ja, im Unterschied von der Geistchristologie auch des „Barnabas“ und „Hermas“, überhaupt der Begriff des vorzeitlichen „Sohnes“ Gottes, in der kleinasiatischen Geistchristologie nicht nachweisbar. Bei den Modalisten und bei Ignatius ist der Sohnesbegriff deutlich auf den geschichtlichen (und erhöhten) Jesus Christus beschränkt, in den Paulusakten (vgl. oben S. 153f.) und in IQP (vgl. S. 113) ist es vermutlich ebenso der Fall gewesen. Ebenso scheinen Polykarp und der Verfasser seines Martyriums den Begriff des υἱός oder παῖς θεοῦ verstanden zu haben (vgl. oben S. 194). Wahrscheinlich darf man auch diese Fassung des Sohnesbegriffs zur Tradition der kleinasiatischen Geistchristologie rechnen.

e) Auch in bezug auf die Zusammengehörigkeit der beiden gegeneinander doch abgestuften Testamente sowie in bezug auf die starke Betonung der ἀνάστασις σαρκός und des Wertes der Jungfräulichkeit ließe sich vielleicht eine besondere Färbung

der kleinasiatischen Geistchristologie herausstellen. Aber es handelt sich dabei so sehr nur um eine verschiedene, überdies in ihrer Verschiedenheit z. T. durch den Gegensatz zur Gnosis bedingte Abtönung mehr oder minder allgemein-christlicher Gedanken, daß es nicht ratsam ist, hier dabei zu verweilen.

3. Darauf aber möchte ich, ehe wir weiter gehen, ausdrücklich noch hinweisen, daß von „kleinasiatischer“ Geistchristologie hier nicht in dem Sinne geredet ist, als habe dort, in Kleinasien, in der Zeit vor zirka 180, nur diese, im Vorigen besprochene Geistchristologie geherrscht. Kleinasien ist groß; und Apologeten (Miltiades, Apollinaris von Hierapolis, Melito), die wahrscheinlich eine Logoschristologie vertraten, Montanisten[1] und Antimontanisten haben in den letzten zwei Jahrzehnten vor 180 dort geschriftstellert. Wir haben von alle dem, abgesehen von dem wahrscheinlich eine Kenntnis der Logoschristologie verratenden Martyrium des Karpus und Genossen[2], nur dürftigste Fragmente. Die wenigen christologisch wichtigen Aussagen, die sie bieten, sind nicht geeignet, uns, unabhängig von dem, was wir sonst wissen, sichere Erkenntnis zu vermitteln. Das gilt selbst von den in christologischer Hinsicht verhältnismäßig nicht unergiebigen Aussprüchen Montans und der Prophetinnen neben ihm[3]. Hörten wir nicht anderweitig, daß es unter den Montanisten modalistische Monarchianer gegeben hat[4], und sähen wir nicht, daß Tertullian für seine ökonomische Trinitätslehre sich auf den Parakleten beruft[5], so ständen wir dem, was die montanistischen Aussprüche von christologischen Vorstellungen verraten, ziemlich ratlos gegenüber. Ja, ob, bzw. in welchem Maße, von eigentlichem Monarchianismus bei Montan gesprochen werden kann, bleibt auch so zweifelhaft[6]. Etwas besser steht es mit der ökonomischen Trinitätslehre bei den Montanisten. Die Frage, ob schon bei Montan Spuren von ihr zu finden sind, oder ob erst Maximilla „unter dem Einfluß von theologisieren-

1 Ich denke dabei nicht nur an die Aufzeichnung der montanistischen Orakel, sondern auch an die montanistische Erwiderung auf des Miltiades Schrift περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν (Harnack, Chron. I, 362). 2 TuU. 3, 4, S. 443, 5.

3 Vgl. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, 1881, S. 71—75.

4 Bonwetsch S. 74, Anm. 3. 5 ib. S. 72, Anm. 1.

6 Vgl. ib. S. 72.

den Männern“ auf diese Gedanken gekommen ist[1], kann freilich nicht mit Sicherheit entschieden werden. Aber das muß man nach Tertullians Berufung auf den Parakleten annehmen, daß der Paraklet — sei es erst durch Maximilla, oder schon durch Montanus selbst — sich ähnlich ausgesprochen hat, wie Tertullian in seiner Schrift adv. Praxeam. Die Vorstellung der οἰκονομία wird auch in den Äußerungen des Parakleten den Gedanken eingeschlossen haben, daß der Logos (oder das πνεῦμα) aus Gott, dem Vater, hervorgegangen sei, „wie der Sprößling aus der Wurzel, der Strahl aus der Sonne“ und daß der hl. Geist wiederum als ein Ausfluß des Geistes Gottes in Christo anzusehen sei. Neben der Geistchristologie ist also auch eine ihr nahestehende — bis zur Ausgießung des Geistes mit der Identität von λόγος und πνεῦμα rechnende — ökonomische Trinitätslehre und eine der apologetischen verwandte Logoschristologie in dem Menschenalter vor der Schriftstellerei des Irenaeus in Kleinasien vorhanden gewesen. Die ökonomische Trinitätslehre ist wohl sicher nicht bei den Wortführern der montanistischen Prophetie gewachsen; und wenn „theologisierende Männer“ ihrer nächsten Umgebung die Maximilla beeinflußt haben, so werden diese von einem der kleinasiatischen Theologen ihrer Zeit gelernt haben. Ein Theologe, von dem man vermuten kann, daß er „ökonomisch trinitarisch“, ja metaphysisch-ökonomisch, gedacht habe, ist Melito von Sardes gewesen. Denn daß er, wie Tertullian, stoisch beeinflußt war und daß er auf Tertullian eingewirkt hat, ist längst und nicht ohne gute Gründe angenommen worden[2]. Es ist sehr wohl möglich, daß er schon, wie Tertullian, die „ökonomischen“ Trinitätsvorstellungen mit Hilfe der stoischen Philosophie metaphysisch ausgebaut hat. Ich weise auf diese Möglichkeit hier hin, weil wir bei Irenaeus Gelegenheit haben werden, auf sie zurückzukommen. Der Untersuchung der Quellen seiner Theologie sollte ja auch allen vorangehenden Ausführungen über die Geistchristologie vor ihm dienen. Diese Untersuchung über die theologischen Quellen des Irenaeus nehme ich nun im Folgenden wieder auf.

1 ib. S. 74.
2 Vgl. Harnack TuU., 1, 1 und 2, S. 248, Nr. 17, und S. 249 ff.

III. KAPITEL.

Die Quelle IQA.

§ 13. Nachweis der Quelle IQA.

1. Es ergab sich oben (S. 38f.), daß Irenaeus in 5, 6, 1, unmittelbar nach der oben S. 35 unter Nr. 23 abgedruckten, aus IQT stammenden Stelle, mit den Worten „sed non pars hominis“ und dem, was ihnen folgt, von der Auffassung der similitudo dei in IQT abrückt. Daß er dabei von einer Autorität bestimmt war, die ihm höher stand als IQT, ist eine naheliegende Vermutung. Wir sind aber hier glücklicherweise in der Lage, nicht nur auf Vermutungen angewiesen zu sein. Gleich in dem „sed non pars hominis“ und dem Satze, der ihm folgt, sodann weiter in anderen Sätzen des zusammengehörigen Ganzen, das bis 5, 13, 5 (einschließlich) reicht, hat man längst eine literarische Verwandtschaft zwischen Irenaeus und den Fragmenten „Justins“ de resurrectione bemerkt, deren Hauptmasse durch die sacra parallela erhalten ist, während ein wichtiges Fragment durch Th. Zahn bei Methodius nachgewiesen worden ist[1]. Die Parallelen zwischen „Justin“ — so bezeichne ich im Folgenden die Fragmente de resurrectione — sind so wenig eindeutig, daß ihrer Untersuchung eine Zusammenstellung der in betracht kommenden umfangreicheren Stellen in Paralleldruck vorangestellt werden muß[2].

---

1 Schon Grabe wies in seiner Irenaeus-Ausgabe (1702) Parallelen zu den Fragmenten „Justins“ nach; vervollständigt haben sie Otto in seiner Ausgabe der Werke Justins (Corpus apol. III³, 1879, S. 210—249) und Th. Zahn, ZKG 8, 1886, S. 1—37. Vgl. Harnack, Chron. I, 508ff.

2 Ich zitiere die Fragmente „Justins“ unter Angabe der Kapitel bei Otto nach Holls Ausgabe der Fragmente vornicänischer Kirchenväter in den Sacra Parallela (TuU. 20, 2, 1899), die auch bei Irenaeus da benutzt ist, wo der griechische Text uns durch die „Parallelen“ erhalten ist. Das durch Zahn (ZKG 8, 5ff.) nachgewiesene Zitat bei

1a. Iren. 5, 6, 1. II, 333 (vgl. oben S. 35, Nr. 23): . . . sed non pars hominis. anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam. perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis spiritum patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem dei.

1b. ib. II, 335: neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis. neque enim et anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis. neque spiritus homo; spiritus enim et non homo vocatur. commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit.

de resurr. 6, Holl S. 45, 283ff.: τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῷον λογικόν; μὴ οὖν καθ' ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; οὔ, ἀλλ' ἀνθρώπου ψυχή. μὴ οὖν καλοῖτο σῶμα ἄνθρωπος; οὔ, ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται. εἴπερ οὖν κατ' ἰδίαν μὲν τούτων οὐδέτερον ἄνθρωπός ἐστιν, τὸ δὲ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος, κέκληκε δὲ ὁ θεὸς εἰς ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον, οὐ τὸ μέρος ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκληκεν, ὅπερ ἐστὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα.

2. Iren. 5, 7, 1. II, 336: quomodo igitur Christus in carnis substantia surrexit et ostendit discipulis figuram clavorum et apertionem lateris, haec autem sunt indicia carnis eius, quae resurrexit a mortuis.

de resurr. 9, Holl 47, 5ff.: εἰ δὲ ἦν πνευματικὴ μόνη ἡ ἀνάστασις, ἐχρῆν ἀναστάντα αὐτὸν κατ' ἰδίαν μὲν δεῖξαι τὸ σῶμα κείμενον, κατ' ἰδίαν δὲ τὴν ψυχὴν ὑπάρχουσαν. νῦν δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἐποίησεν, ἀνέστησε δὲ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς τὴν ἐπαγγελίαν ἐν αὐτῷ πιστούμενος. τίνος οὖν ἕνεκεν τῇ σαρκὶ τῇ παθούσῃ ἀνέστη, εἰ μὴ ἵνα δείξῃ τὴν σαρκικὴν ἀνάστασιν; καὶ τοῦτο βουλόμενος πιστοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων

Methodius ist nach Bonwetschs Ausgabe des Methodius in den GchS abgedruckt (der griechische Text ist durch Photius, cod. 234, unvollständig in den sacra parallela erhalten, vgl. Holl 180, 381f. und dazu Bonwetsch a. a. O. im Apparat zu S. 371, 2).

εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ δισταζόντων εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίστιν, φησίν, ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε.

de resurr. 10, Holl 48, 1ff.: ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου, πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει. ψυχὴ ἐν σώματί ἐστιν. οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης οὐκ ἔστιν· οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. τὰ τρία δὲ ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσεται.

3. Iren. 5, 9, 1. II, 342: perfectus homo constat carne, anima et spiritu et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus; altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero, quod inter haec est duo, quod est anima, quae aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias. Vgl., was in oben Nr. 1 (Iren. 5, 6, 1) nach Anführung von 1. Thess. 5, 23 folgt: quam utique causam habebat (apostolus) his tribus, id est animae et corpori et spiritui, integram et perfectam perseverationem precari in adventum domini, nisi redintegrationem et adunitionem trium et unam et eandem ipsorum sciebat salutem? propter quod et perfectos ait eos, qui tria sine querela (= ἀμέμπτως) exhibent domino.

4. Iren. 5, 9, 3. II, 343; Holl, TuU. 20, 2 S. 74, 3ff.: ἵνα μὴ ἄμοιροι τοῦ θείου πνεύματος γενόμενοι ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐβόησε (scil. Paulus, 1. Kor. 15, 50) μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ' ἑαυτὴν

Methodius de resurr. 2, 18, 9-11 ed. Bonwetsch S. 370, 11ff.: Ἰουστῖνος δὲ ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ, κληρονομεῖσθαι μὲν τὸ ἀποθνῆσκον, κληρονομεῖν δὲ τὸ ζῶν

ἐν τῷ αἵματι βασιλείαν κληρονομῆσαι θεοῦ. εἰ γὰρ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν· οὐ κληρονομεῖ, ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σάρξ. sicut et dominus ait Matth. 5, 5, quasi haereditate possideatur terra in regno, unde et substantia carnis nostrae est. et ideo mundum templum esse vult, ut delectetur spiritus dei in eo, quemadmodum sponsus ad sponsam. ὡς οὖν ἡ νύμφη γαμῆσαι οὐ δύναται, γαμηθῆναι δὲ δύναται .... οὕτως καὶ ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, κληρονομηθῆναι δὲ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ δύναται. κληρονομεῖ γὰρ ὁ ζῶν τὰ τοῦ τετελευτηκότος (vgl. S. 345: haereditate enim possidet ille, qui vivit, haereditate autem acquiritur caro), καὶ ἕτερον μέν ἐστι τὸ κληρονομεῖν, ἕτερον δὲ τὸ κληρονομεῖσθαι. ὁ μὲν γὰρ κυριεύει ... τὰ δὲ ὑποτέτακται καὶ ὑπακούει καὶ κυριεύεται ὑπὸ τοῦ κληρονομοῦντος. τί οὖν ἐστι τὸ ζῶν; τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. τίνα δὲ τὰ ὑπάρχοντα τοῦ τετελευτηκότος; τὰ μέλη τοῦ ἀνθρώπου τὰ καὶ φθειρόμενα ἐν τῇ γῇ ταύτῃ· ταῦτα δὲ κληρονομεῖται ὑπὸ τοῦ πνεύματος μεταφερόμενα εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

λέγει, καὶ ἀποθνήσκειν μὲν σάρκα, ζῆν δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁπόταν οὖν σάρκα ὁ Παῦλος καὶ αἷμα μὴ δύνασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομῆσαι λέγῃ, οὐχ ὡς ἐκφαυλίζων, φησί (scil. Justin) τῆς σαρκὸς τὴν παλιγγενεσίαν ἀποφαίνεται (scil. Paulus), ἀλλὰ διδάσκων οὐ κληρονομεῖσθαι βασιλείαν θεοῦ, αἰώνιον ὑπάρχουσαν ζωήν, ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ὑπὸ τῆς ζωῆς. εἰ γὰρ ἐκληρονομεῖτο ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὑπὸ τοῦ σώματος, ζωὴ ὑπάρχουσα, συνέβαινεν ἂν τὴν ζωὴν ὑπὸ τῆς φθορᾶς καταπίνεσθαι. νῦν δὲ τὸ τεθνηκὸς ἡ ζωὴ κληρονομεῖ, ἵνα εἰς νῖκος καταποθῇ ὁ θάνατος ὑπὸ τῆς ζωῆς καὶ τὸ φθαρτὸν τῆς ἀφθαρσίας κτῆμα καὶ τῆς ἀθανασίας ἀναφανῇ, ἄφετον μὲν καὶ ἐλεύθερον θανάτου γενόμενον καὶ ἁμαρτίας, δοῦλον δὲ καὶ ὑπήκοον ἀθανασίας, ὅπως τῆς ἀφθαρσίας ᾖ τὸ σῶμα κτῆμα καὶ μὴ τοῦ σώματος ἡ ἀφθαρσία.

5. Iren. 5, 12, 5. II, 354: quam enim causam habebat (scil. dominus) carnis membra

de resurr. 9, Holl 47, 1: εἰ εἰς μηδὲν ἔχρηζε τῆς σαρκός, τί καὶ ἐθεράπευσεν αὐτήν;

curare et restituere in pristinum characterem, si non habebant salvari, quae ab illo curata fuerant? si enim temporalis erat ab eo, nihil grande praestitit his utilitas, qui ab eo curati sunt.

6. ib. Fortsetzung: aut quomodo dicunt non esse capacem carnem vitae, quae est ab eo, quae percepit curationem ab eo?

de resurr. 4, Holl 40, 118–122 nach Hinweis auf Heilung von Blinden und Lahmen: εἰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς τὰς ἀσθενείας τῆς σαρκὸς ἰάσατο καὶ ὁλόκληρον ἐποίησε τὸ σῶμα, πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦτο ποιήσει, ὥστε καὶ ἀκέραιον καὶ ὁλόκληρον ἀναστῆναι τὴν σάρκα.

Von diesen 6 Parallelen, denen aus dem Abschnitt 5, 6, 1–13, 5 weitere von wirklicher Bedeutung nicht angefügt werden können[1], würden Nr. 2, 5 und 6, wenn sie allein stünden, eine literarische Verwandtschaft der parallelen Texte nicht zu beweisen vermögen. Denn die Frage der ἀνάστασις σαρκός wird schon in der Zeit des Irenaeus, ebenso wie 30 Jahre später[2], ein Gegenstand häufiger Erörterungen zwischen Christen und Heiden gewesen sein, und über eine Reihe naheliegender Argumente wird daher jeder einigermaßen gebildete Christ verfügt haben. Auch die Beweiskraft von Nr. 3 verringert sich, wenn man bedenkt, daß Irenaeus ausdrücklich an 1. Thess. 5, 23 anknüpft, und de res. 10 gleichfalls von der Vollendung der Gläubigen spricht. Denn allein schon die valentinianische Gnosis beweist, daß eine trichotomische Beurteilung der rechten Christen sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bei christlichen Schriftstellern finden kann, die unabhängig voneinander waren; und bei den πνευματοφόροις hat man zweifellos schon in vorgnostischer Zeit von Leib, Seele und Geist gesprochen. Aber bei Nr. 1 und vollends bei Nr. 4 kommt man ohne die Annahme literarischer Beziehungen zwischen den beiden Schriftstellern nicht aus. Ist

1 Der von Zahn S. 31, Anm. 3 angeführten Parallele kann ich keine Bedeutung beimessen.

2 Vgl. Tertullian, de resurr. 19. III, 51, 23 f.

hier aber eine literarische Verwandtschaft zwischen „Justin“ und Irenaeus mit Sicherheit anzunehmen, so liegt eine solche auch bei den Nummern 2, 3, 5 und 6 vor.

2. Der Einfluß „Justins“ auf Irenaeus ist aber in dessen fünftem Buche nicht nur in dem zusammenhängenden Abschnitt 5, 6, 1—13, 5 zu bemerken. Th. Zahn meinte, die Berührungen zwischen Irenaeus und „Justin“ zögen sich hindurch durch den ganzen Abschnitt Iren. 5, 2, 1—13, 5[1]. Zahn hat damit schwerlich diesen ganzen Abschnitt als ein zusammengehöriges und gleichartiges Ganzes bezeichnen wollen. Jedenfalls ist er das nicht. Nach der Entlehnung aus IQT in den ersten Zeilen von 5, 6, 1 (oben S. 35, Nr. 23) ist ein starker Einschnitt zu machen (vgl. oben S. 212). Was dann bis 13, 5 folgt, ist gleichartig, könnte daher, soweit es nicht von Irenaeus selbst formuliert ist, aus einer Quelle stammen. In 5, 2, 1 bis 6, 1 aber hat in 5, 5, 1 (vgl. oben S. 35, Nr. 22) und in den ersten Zeilen von 5, 6, 1 (oben S. 35, Nr. 23) auch IQT eingewirkt. Auch darin hat Zahn, wie sich zeigen wird, nicht gut getan, daß er den Einfluß „Justins“ erst bei 5, 2, 1 (nicht schon in 5, 1) einsetzend dachte. Aber, abgesehen von diesen beiden geringfügigen Einwendungen, kann ich Zahn nur zustimmen. Er fand eine Berührung des Irenaeus mit „Justin“ erstens in folgenden Ausführungen:

Iren. 5, 4, 1 II, 328f.: latent semetipsos . . . in eo quod dicant non vivificari ab eo nostra corpora. cum enim dicant ea quae omnibus sunt manifesta, quoniam perseverant immortalia ut puta spiritus et anima et quae sunt alia[2], quoniam vivificantur a patre, illud[3] autem,	de resurr. 8, Holl S. 46, 289ff. (vgl. oben S. 212): κέκληκε δὲ ὁ θεὸς εἰς ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον. οὐ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκληκεν, ὅπερ ἐστὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα. ἐπεὶ πῶς οὐκ ἄτοπον ἀμφοτέρων ὄντων κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τὸ μὲν σώζειν τὸ δὲ μή.

1 ZKG 8, 31.

2 Dies „et quae sunt alia“ fügt dem „spiritus et anima“ nicht noch anderes hinzu, das auch unsterblich ist, sondern bezeichnet „spiritus et anima“ als andersartig, als die corpora. Das „et“ könnte fehlen.

3 Dies „illud“ des cod. Arund. und aller Ausgaben vor Massuet verdient den Vorzug vor dem „aliud“ der codd. Clar. und Voss.

quod non alias vivificatur, nisi illi deus praestet, vita derelinqui, aut impotentem et infirmum ostendit patrem ipsorum aut invidum et lividum. demiurgo enim et hic vivificante mortalia corpora nostra et resurrectionem eis per prophetas promittente . . . quis potentior et fortior et vere bonus ostenditur? . . . si autem, cum possit praestare, non praestat, iam non bonus ostenditur, sed invidus et malignus pater.

οὐκ ὄντος γὰρ ἀδυνάτου, καθάπερ δέδεικται, τὴν σάρκα ἔχειν τὴν παλιγγενεσίαν, τίς ἡ διάκρισις ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζεσθαι τὴν δὲ σάρκα μή; ἢ φθονερὸν ποιοῦσι τὸν θεόν; ἀλλ᾽ ἀγαθός ἐστι καὶ σώζεσθαι πάντας θέλει . . . εἶτα (Z. 306) τίς αὐτῷ χάρις καὶ τίς ἐπίδειξις τῆς δυνάμεως καὶ χρηστότητος αὐτοῦ, εἰ τὸ μὲν φύσει σωζόμενον καὶ μέρος ὑπάρχον αὐτοῦ σώζειν ἔμελλεν κτλ.

Der hier dargelegte Gedanke, einschließlich der Besonderheit, daß die Güte Gottes stärker betont ist als seine Macht[1], liegt, zumal, wo nun (wie hier Irenaeus) durch den Gegensatz zu Marcion bestimmt oder mitbestimmt war, nicht so fern, daß er nicht allenfalls auch zwei Schriftstellern zugetraut werden könnte, die keine literarischen Beziehungen zueinander hatten. Da aber solche Beziehungen zwischen Irenaeus und „Justin“ in 5, 6, 1—13, 5 bereits nachgewiesen sind, so sind sie auch hier mit Sicherheit anzunehmen.

Dasselbe gilt in bezug auf eine zweite Beobachtung Zahns. Er hat darauf aufmerksam gemacht[2], daß in Irenaeus 5, 2, 1. II, 318 und „nur hier“ von „regeneratio carnis“ in demselben Sinne gesprochen werde, wie bei „Justin“[3]. Nun kann freilich nicht ohne weiteres angenommen werden, daß regeneratio im lateinischen Irenaeus Übersetzung von παλιγγεννεσία ist — regeneratio wird noch als Gleichwert von ἀναγέννησις gebraucht[4] —; der Begriff der „regeneratio carnis“ ist auch bei Irenaeus nicht

1 Doch gilt dies von „Justin“ in beschränkterem Maße, als von Irenaeus. Bei Irenaeus verrät sich deutlich antimarcionitische Färbung; bei „Justin“ fehlt dem „ἀλλ᾽ ἀγαθός ἐστι“ und der Erwähnung der χρηστότης Gottes diese Zuspitzung.

2 ZKG 8, 31 f.

3 de resurr. 6, Holl S. 47, 187; 8, S. 46, 294; 10, S. 48, 8 und in dem Methodius-Zitat oben S. 213 f., Nr. 4.

4 z. B. 1, 14, 6. I, 140; 1, 21, 1. I, 181.

so auffällig, wie das nur einmalige Vorkommen des Ausdrucks es erscheinen lassen kann[1], und die Verschiedenheit des Begriffs der „regeneratio carnis von dem der Taufwiedergeburt[2] wird von Zahn größer gemacht, als sie ist[3]. Dennoch darf ein literarischer Zusammenhang der regeneratio carnis bei Irenaeus in 5, 2, 1 mit der παλιγγενεσία bei „Justin" deshalb mit Sicherheit angenommen werden, weil andere Stellen einen solchen literarischen Zusammenhang zwischen Irenaeus und „Justin" bereits gewiß gemacht haben.

Dann aber ist es m. E. zweifellos, daß auch in Irenaeus 5, 1, 3. II, 316 die Gegenüberstellung der prior generatio, durch die wir den Tod ererbt haben, und derjenigen, uns das Leben verschaffenden nova generatio, die Gott gewirkt hat, als der spiritus sanctus advenit in Mariam etc. Luk. 1, 35, irgendwelche literarische Beziehung haben muß zu der Anschauung „Justins", daß Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς οὐ δι᾽ ἄλλο τι ἐκ παρθένου ἐγεννήθη ἀλλ᾽ ἵνα καταργήσῃ γέννησιν ἐπιθυμίας ἀνόμου καὶ δείξῃ τῷ ἄρχοντι καὶ δίχα συνουσίας ἀνθρωπίνης δυνατὴν εἶναι τῷ θεῷ τὴν ἀνθρώπου πλάσιν[4]. Schon in 5, 1—6, 1 macht sich also der literarische Zusammenhang zwischen Irenaeus und „Justin", der in 5, 6, 1—13, 5 in ausgedehntem Maße sich verrät, wenn auch vereinzelt, so doch deutlich bemerkbar.

3. Aber nicht nur vor dem in sich geschlossenen Abschnitt 5, 6, 1—13, 5 zeigt sich bei Irenaeus der hier (in 5, 6, 1 bis 13, 5) vielfach hervortretende literarische Zusammenhang mit „Justin". Ebenso ist es auch, obwohl dies bisher noch nicht bemerkt worden ist, mit dem, was folgt. Ich denke

---

1 3, 22, 4. II, 124 heißt es von den pristini patres, die Christus, der primogenitus mortuorum, durch seine Hadesfahrt „in seinen Schoß aufnahm": „regeneravit eos in vitam dei" und: illos in evangelium vitae regeneravit.

2 Iren. 3, 17, 1. II, 92; 1, 21, 1. I, 181.

3 In 5, 15, 3. II, 366 wird der in 5, 15, 1. II, 363 eingeführte Begriff der von Gott dem Menschen post resolutionem in terram versprochenen secunda generatio, der von dem der regeneratio carnis doch nicht verschieden ist, von Irenaeus wieder aufgenommen durch den der per lavacrum regeneratio.

4 c. 3, Holl, S. 39, 89 ff. Daß bei Irenaeus der Ton auf der Geburt ἐκ πνεύματος liegt, bei „Justin" auf der Geburt ἐκ παρθένου, setzt das, was oben behauptet ist, nicht ins Unrecht (vgl. unten S. 238, Anm. 1).

dabei nicht an Kapitel 5, 14. Dies Kapitel knüpft freilich mit seinen Eingangsausführungen an das Vorangehende an, und ausdrücklich wird hier auf die in 5, 9, 1—13, 5 gegebene Erklärung von 1. Ko. 15, 50 zurückverwiesen[1]. Aber die hier vornehmlich, wenn auch kurz entwickelten Gedanken, die von der reconciliatio aus die Gleichartigkeit der caro Christi mit der unseren zu beweisen suchen, stehen mit 5, 6, 1—13, 5 kaum in Zusammenhang. Sieht man nun, daß in 5, 14, 4 Irenaeus in einer Weise persönlich hervortritt, wie es, abgesehen von den Vorreden der einzelnen Bücher, selten in seinem Werke der Fall ist — er wendet sich hier im Schlußsatz mit einer direkten Anrede an den Unbekannten, dem sein Werk gewidmet ist —, und beoachtet man, daß in 5, 15, 1 ein neuer, durch 5, 14 in keiner Weise vorbereiteter Abschnitt einsetzt, so wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß in Kapitel 5, 14 an das Vorhergehende anknüpfende Ausführungen zu sehen sind, die ausschließlich Eigengut des Irenaeus sind. Anders aber ist über die dann folgenden, innerlich zusammenhängenden drei Kapitel 5, 15—17 zu urteilen. Beides — daß in diesen Kapiteln ein in sich geschlossener Abschnitt vorliegt, und daß dieser nicht nur Eigengut des Irenaeus ist, — zeigt sich darin, daß als das Thema, das hier behandelt wird, ein Satz bezeichnet werden muß, dem man auch bei „Justin" begegnet. Gleich in 5, 15, 2. II, 365 heißt es nämlich: et propter hoc manifestissime dominus ostendit se et patrem. Bis 16, 1. II, 368 läuft der erste Teil der diesem Thema gewidmeten Ausführungen. Im Anfange von 16, 2 heißt es dann: καὶ οὐ μόνον γε διὰ τῶν προειρημένων τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ τοῦ πάθους[2]. Die Ausführung, die dann mit den Worten: ἐκλύων γὰρ τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἐν τῷ ξύλῳ γενομένην τοῦ ἀνθρώπου παρακοὴν ὑπήκοος ἐγένετο μέχρι θανάτου κτλ. einsetzt, findet ihren Abschluß erst

1 Vgl. 5, 14, 4. II, 362: non proprie de carne dictum est et sanguine . . ., sed de praedictis carnalibus actibus, qui . . . privant eum vita mit 5, 11, 1. 2. Das „in praedictis carnis operationibus" geht hier (5, 11, 1. II, 348) auf die vorher zitierte Stelle (Gal. 5, 22).

2 Der griechische Text dieser Stelle ist erst durch Holl (TuU. 20, 2, S. 77, 9 ff.) bekannt geworden.

am Ende von Kapitel 17; denn hier heißt es abermals: ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπεβάλομεν αὐτὸν (nämlich: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), διὰ ξύλου πάλιν φανερὸς τοῖς πᾶσιν ἐγένετο[1]. Bestätigt wird die Geschlossenheit des Abschnitts 5, 15, 1—17, 4 dadurch, daß das nächste Kapitel (5, 18) durch einen Rückblick des Irenaeus eingeleitet wird[2] und dann Ausführungen bringt, die mit denen von 5, 15, 1—17, 4 nicht mehr in Zusammenhang stehen, wohl aber von Gedanken durchzogen sind, die unverkennbar auf dem eigenen Boden des Irenaeus gewachsen sind[3]. Der den Abschnitt 5, 15, 1—17, 4 thematisch beherrschende Satz „τὸν πατέρα καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος" findet sich nun auch bei „Justin". Gleich im ersten Kapitel heißt es hier in Anknüpfung an eine über den πατὴρ τῶν ὅλων gemachte Aussage: οὗ γενόμενος υἱὸς ὁ λόγος ἦλθεν εἰς ἡμᾶς σάρκα φορέσας, ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα μηνύων διδοὺς ἡμῖν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν[4]. Im weiteren Text „Justins" spielt dieser Partizipialsatz „ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα μηνύων" keine Rolle. Aber daß dennoch zwischen ihm und dem „τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος" bei Irenaeus ein literarischer Zusammenhang besteht, würde allein schon deshalb als zweifellos bezeichnet werden müssen, weil solcher Zusammenhang in den Kapiteln 5, 1—13, 5 bereits sicher erkennbar geworden ist. Es kommt aber noch ein gewichtiger anderer Grund hinzu, der 15, 1ff. mit „Justin" verbindet. „Justin" weist deutlich auf drei Gegengründe gegen die ἀνάστασις σαρκός hin, mit denen er sich auseinandersetzen will: 1. daß es unmöglich sei, τὴν φθειρομένην . . . ταύτην συναχ-

---

1 5, 17, 4. II, 372. (φανερόν *des Textes wohl absichtlich geändert.*)

2 In dem „per multa ostendimus" (5, 18, 1. II, 373) tritt auch Irenaeus selbst hervor.

3 Allgemeine antignostische Polemik gegen die haeretici und ihre „ignorantiae et labis emissio" (18, 1, S. 373); „solum verum est ecclesiae praeconium (ibid.); ipse (der Logos) est caput ecclesiae, in omnibus antem nobis spiritus (18, 2, S. 374).

4 Holl, S. 37, 26ff. Holl liest in dem gesperrt gedruckten Partizipialsatz gegen den cod. Rupef., der „ἑαυτόν" bietet, mit dem cod. Coisl. und dem auf den gleichen Archetypus zurückgehenden Hieros., Repräsentanten der älteren Rezension, nicht „ἑαυτόν τε", sondern „αὐτόν τε". Aber die ältere Rezension hat hier offenbar (vgl. Irenaeus, oben S. 219 bei Anm. 2) nicht das Richtige.

θῆναι εἰς τὸ αὐτό, 2. daß die σάρξ der ἀνάστασις nicht würdig sei, und 3. daß sie keine Verheißung der Auferstehung habe[1]. Der erste Gegengrund, das ἀδύνατον, ist bei Irenaeus im vierten Kapitel des 5. Buches erörtert, in dem schon oben (S. 216f.) eine literarische Beziehung zu „Justin" festgestellt ist. Der zweite Gegengrund (οὐκ ἀξίαν τὴν σάρκα), dem „Justin" namentlich die Bildung der σάρξ nach der εἰκών Gottes entgegensetzt[2], kommt bei Irenaeus in 5, 6, 1—13, 5 ausführlich zur Besprechung[3]. Wer kann nun in dem Eingangssatze von 15, 1: quoniam autem is, qui ab initio condidit hominem, post resolutionem eius in terram promisit ei secundam generationem, Esaias quidem sic ait, verkennen, daß es sich um den dritten Gegengrund handelt, den auch „Justin" erörtert? Es ist ja auch der Begriff der „secunda generatio" kein anderer, als der der nova generatio in 5, 1, 3, bei dem oben (S. 218) eine literarische Beziehung zwischen Irenaeus und „Justin" bereits nachgewiesen ist.

Es ist also auf Grund von Erwägungen, die an formale, der Willkür subjektiver Betrachtung entzogene Beobachtungen anknüpften, als sicher anzusehen, daß die zusammenhängenden Abschnitte 5, 6, 1—13, 5 und 5, 15, 1—17, 4 bei Irenaeus, sowie einzelne Stücke in 5, 1, 1—5, 6, 1, in literarischer Beziehung zu „Justin" stehen. Aber welcher Art war diese Beziehung?

---

1 Vgl. de resurr. 2. 5. 7 und 8, Holl, S. 38ff., Z. 42ff., 124ff., 232ff. und 265ff. Diese Disposition wird nur dadurch etwas undeutlich, daß mit der Erörterung des ersten Arguments (des ἀδύνατον) die Zurückweisung des Hülfsgedankens verbunden wird, die Auferweckung des Fleisches sei ἀσύμφορον, weil die σάρξ entweder ὁλόκληρος, d. h. mit all ihren Gliedern — auch den Augen, die den Blinden hier fehlten usw., und auch mit den Geschlechtsteilen — auferstehen müsse, oder unvollständig sein würde (c. 2. S. 38, 44ff.). Aber die Wiederaufnahme der Dispositionserwägungen in Z. 124 und 232 und 265 macht die Disposition dennoch zweifellos.

2 c. 7, S. 44, 236ff.

3 Ja so ausführlich, daß der leitende Gedanke, die σάρξ sei der Auferstehung keineswegs unwürdig, hinter dem Vielen, das hier vorgebracht wird, zurücktritt. Aber in 5, 6, 1 ist er bei der Beziehung der Gottebenbildlichkeit auf die caro und in 9—13, 5 bei den Ausführungen über 1. Ko. 15, 50 doch deutlich erkennbar.

4. Ehe diese Frage erörtert werden kann, muß eine Vorfrage besprochen werden. Wie steht es mit „Justins“ Schrift de resurrectione? — Die sacra parallela bringen die vor Zahns Abhandlung vom Jahre 1885 bekannten Fragmente[1] in drei Absätzen unter den Lemmatis: τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ[2] περὶ ἀναστάσεως (c. 1—8)[3] καὶ μετ᾽ ὀλίγα (c. 9)[4] und καὶ μετὰ βραχύ oder βραχέα (c. 10)[5]; Methodius führt das oben S. 213f. unter Nr. 4 abgedruckte Zitat, das aus derselben Schrift stammen muß, wie die Fragmente der sacra parallela[6], nur auf Justin zurück, ohne die Schrift zu nennen, um die es sich handelt. Doch hat auch Prokop von Gaza (um 520) einen λόγος περὶ ἀναστάσεως Justins erwähnt und benutzt[7], während die sonstige Überlieferung von einem solchen Werke Justins schweigt[8]. Daß unsere Fragmente auf ein Werk Justins, des Märtyrers, zurückgehen, ist daher ausreichend bezeugt[9], auch wenn man Irenaeus und

1 Otto III, 210—249; Holl TuU. 20, 2, S. 36—49.

2 Dies „ἐκ τοῦ“ fehlt in den die ältere Rezension darstellenden Handschriften.

3 Otto, S. 210—241; Holl S. 36—47.

4 Otto, S. 242—244; Holl S. 47f.

5 Otto, S. 244—249; Holl S. 48f.

6 Vgl. Zahn, ZKG 8, 31—34.

7 Prokop hat in einer langen Reihe von Kirchenlehrern, die der Deutung der Röcke aus Fellen (Gen. 3, 21) auf die Leiber der Menschen widersprochen haben, — ob mit Recht, oder mit Unrecht, ist nicht feststellbar — auch Justin genannt, und zwar mit der ausdrücklichen Näherbestimmung: „in dem Buche von der Auferstehung“ (Zahn, a. a. O. S. 21).

8 Aber Euseb (h. e. 4, 18, 8, S. 366, 13f.) sagt nach Aufzählung vieler Werke Justins: πλεῖστα δὲ καὶ ἕτερα παρὰ πολλοῖς φέρεται ἀδελφοῖς τῶν αὐτοῦ πόνων.

9 Die Bestreitung der Justinischen Herkunft der vor 1866 bekannten Fragmente de resurrectione durch Donaldson (A critical history of christ. literature and doctrine II, 1866, S. 119ff.), dem Harnack (TuU. 1, 1 und 2, 1882, S. 163f.) zustimmte, und durch Bousset (Die Evangeliencitate Justins, Göttingen 1891, S. 123—127) ist durch Zahns Abhandlung in der ZKG 8, 1886, S. 1—84, vornehmlich durch die Nachweisung des Zitats bei Methodius (oben S. 213f., Nr. 4), überholt. Donaldson konnte 1866 und Harnack 1882 diese Abhandlung noch nicht kennen, Bousset hat sie übersehen. Auch Harnack hat später an die Stelle entschiedener Ablehnung der Urheberschaft Justins

Tertullian, die beide, ohne darüber irgend etwas zu sagen, zu diesem Werke in literarischen Beziehungen standen, deshalb aus dem Spiele läßt, weil diese ihre Beziehungen zu „Justin" nicht eindeutig sind[1]. — Etwas anders aber steht es mit der Herleitung der Fragmente aus einem Justinschen λόγος περὶ ἀναστάσεως. Methodius hat das Werk Justins, aus dem er schöpft, nicht erwähnt, und die ältere Rezension der sacra parallela bringt die Fragmente nur unter dem Lemma Ἰουστίνου περὶ ἀναστάσεως[2]. Rein überlieferungsgeschichtlich wäre es daher nicht undenkbar, daß die spätere Zeit aus einer umfangreicheren Schrift Justins nur die Ausführungen περὶ ἀνα-

---

eine sie nicht ausschließende Zurückhaltung des Urteils treten lassen (Chron. I, 1897, S. 509f.).

1 Über das Verhältnis des Irenaeus zu „Justin" wird im Folgenden zu handeln sein. In bezug auf Tertullian und „Justin" ist sicher, daß Boussets Versuch, „Justin" als abhängig von Tertullians Schrift de resurrectione carnis zu erweisen" (S. 124f.), mißglückt ist, obwohl das, was ihm dabei an „Justin" c. 10 aufgefallen ist, in der Tat Beachtung verdient (vgl. unten S. 229). Aber die Annahme einer Abhängigkeit Tertullians von „Justin" ist nicht die einzige Möglichkeit, das hier vorliegende Rätsel zu lösen. Tertullian zeigt m. E. zweifellose literarische Beziehungen zu „Justin" auch in Ausführungen, die bei Irenaeus keine Parallelen haben (vgl. namentlich Tertullian, de res. 57 und 60. III, 116f. und 60, S. 120ff.). Aber, wenn man ihn hier von „Justin" abhängig denkt, so muß man diese Annahme durch die andre ergänzen, daß Tertullian neben „Justin" auch Irenaeus 5, 6, 1—13, 5 benutzt hat. Denn, wenn Tertullian c. 50 (III, 104, 4f.) schreibt, Paulus rede 1. Ko. 15, 50 von der „caro" als der caro sola, um zu zeigen adhuc spiritum illi necessarium, und wenn er c. 51 (III, 105, 22) für caro im Sinne von 1. Ko. 15, 50 die „opera carnis" setzt, so folgt er dabei dem Irenaeus, während bei „Justin", obwohl auch er 1. Ko. 15, 50 in die Erörterung hineingezogen hat (vgl. oben S. 213f., Nr. 4), in den erhaltenen Fragmenten etwas Ähnliches sich nicht findet und auch in den von den sacra parallela ausgelassenen Ausführungen der Disposition nach (c. 2, Holl S. 37, 41ff., und c. 5, S. 40, 124ff) schwerlich sich gefunden haben kann. Die Annahme einer Abhängigkeit Tertullians von „Justin" und Irenaeus hat nun freilich keine Schwierigkeit — Tertullian kannte ja Irenaeus, adv. haer. (adv. Val. 5 und 7ff. III, 182, 12 und 184, 3ff.); aber der Tatbestand wäre auch erklärt, wenn „Justin", Irenaeus und Tertullian aus einer Quelle schöpften (vgl. Zahn, ZKG 8 S. 31 bei und mit Anm. 2 und 3, und unten S. 14, 4c a. E.

2 Vgl. oben S. 222, Anm. 3.

στάσεως aufbewahrt und unter diesem Titel weitergegeben hätte[1]. In den Fragmenten selbst hat man freilich bisher nichts beobachtet, das darauf hinwiese, sie seien einem größeren, andersartigen Zusammenhange entnommen. Es ist allerdings von Zahn betont, daß sie Bruchstücke sind; und so gewiß die Annahme Zahns berechtigt ist, daß das Justin-Zitat bei Methodius aus derselben Schrift stammt, wie die parallelen Fragmente περὶ ἀναστάσεως, so unbestreitbar ist die Möglichkeit, daß in den Lücken, die sie lassen, obwohl diese als klein bezeichnet sind, sowie hinter dem letzten Fragment, Ausführungen gestanden haben, deren Inhalt wir nicht erraten können[2]. Aber die Fragmente machen unfraglich den Eindruck, Bruchstücke einer in sich geschlossenen Abhandlung περὶ ἀναστάσεως zu sein, die schwerlich viel umfangreicher gewesen ist und nicht wie eine Teilausführung eines größeren Ganzen aussieht. Trotzdem nötigt ein auffälliger Umstand, der nicht als neckischer Zufall aufgefaßt werden kann, die Möglichkeit, daß die Fragmente περὶ ἀναστάσεως einem umfangreicheren, andersartigen Werke Justins entstammen, nicht unbesehen von der Hand zu weisen. Es findet sich nämlich in einem Kapitel des 4. Buches von adv. haer. eine Reihe von Ausführungen, die an das τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμή-

1 Doch würde man einer m. E. in die Irre führenden Versuchung erliegen, wenn man den Satz in de resurr. 5: πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς ἑορτὴν ἐξαίρετον καὶ ἀληθῆ πίστιν ἔχοντες (Holl, S. 41, 142 f.) als einen Hinweis darauf ansähe, daß Ausführungen Justins περὶ ἀναστάσεως aus einer umfangreicheren Schrift zu nutz einer Osterpredigt isoliert seien. Denn eine Zeit, die Ostern als ἑορτὴ ἐξαίρετος feierte, hätte manche Ausführungen (z. B. 3, Holl, S. 39, 84—107) schwerlich ungeändert übernommen. Aber Justin kann allerdings nicht von Ostern als einer ἑορτὴ ἐξαίρετος gesprochen haben. Die Parallelen-Hss lesen zwar alle ἑορτήν, aber dies Wort wird einer Textverderbnis sein Dasein danken. Unter den bessernden Konjekturen (vgl. Otto III, 226, nota 16) empfiehlt sich die Tellers (οἱ τὴν), die Otto in den Text aufgenommen hat, durch ihre Einfachheit und Brauchbarkeit.

2 Vgl. Zahn, ZKG 8, 24—29. Selbst wenn die Behauptung Zahns, daß auch der Anfang der Schrift verloren sei, irrig wäre (Harnack, Chron. I, 510, Anm. 1) — es läßt sich darüber m. E. weder pro, noch contra Sicheres sagen — blieben seine sonstigen Nachweise doch in Geltung.

νυσεν ὁ κύριος in 5, 16, 2 und bei „Justin“ (vgl. oben S. 219 f.) anklingen:

verbum omnibus ostendebat patrem et filium[1]. per legem et prophetas similiter verbum et semetipsum et patrem praedicabat[2]. dominus ostendens semetipsum discipulis, quoniam ipse est verbum, qui agnitionem patris facit[3].

Dazu kommt, daß in eben diesem Kapitel (IV, 6) die Schriftstelle (Mt. 11, 27) im Mittelpunkte steht, die zu dem „τὸν πατέρα τε ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος“ notwendig, wie man sagen möchte, hinzugehört, aber in 5, 15, 1—17, 4 auffälligerweise gar nicht erwähnt wird. Sieht das alles nicht aus, als ob in Iren. IV, 6 dieselbe Schrift benutzt wäre, wie in 5, 15, 1—17, 4? — Nun hat Irenaeus in eben diesem Kapitel (4, 6, 2. II, 158 f.) Justins σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα zitiert, das wir nur aus dieser Stelle kennen[4]. Irenaeus sagt hier nämlich:

sicut enim in filium fidem nostram dirigimus, sic et in patrem dilectionem firmam et immobilem habere debemus. καί[5] καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν, ὅτι

„αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπείσθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργὸν et factorem et nutritorem nostrum. sed quoniam ab uno deo, qui et hunc mundum fecit et nos plasmavit et omnia continet et administrat, unigenitus filius venit ad nos suum plasma in semetipsum recapitulans, firma

1 4, 6, 5. II, 160. 2 4, 6, 6, ibid.

3 4, 6, 1. II, 158; vgl. 5, 15, 2. II, 365: dominus ostendit se et patrem quidem suis discipulis, und 5, 17. 2. II, 370: significans, quoniam ipse est vox dei, per quam accepit homo praecepta.

4 Schon der Titel „σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα“ ist einer Gleichsetzung dieser Schrift mit dem σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων, auf das Justin selbst in seiner sogen. 1. Apologie verweist (c. 26, Otto I, 84) nicht günstig; und wenn A. v. Harnack, der früher (Zur Quellenkritik des Gnostizismus, 1873, S. 56; TuU. 1, 1 u. 2, S. 883, S. 133, Anm. 84; Chron. I, 1897, S. 181) die Unterscheidung dieser beiden Syntagma für geboten oder wenigstens für ratsamer hielt, neuerdings (Marcion², S. 10*) geneigt ist, in dem σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα kein anderes als das ältere Syntagma zu sehen, das „hauptsächlich gegen Marcion gerichtet war und daher auch so bezeichnet werden konnte“, so spricht m. E. die Anfechtbarkeit dieser Begründung nicht dafür, daß diese Selbstkorrektur eine glückliche war.

5 Das Griechische hat Euseb (h. e. 4, 18. 9, S. 366, 18 ff.) erhalten.

est mea ad eum fides et immobilis erga patrem dilectio, utraque deo (domino?)[1] nobis praebente"[2].

Vielleicht steht auch hinter diesen Ausführungen Justins das „ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα μηνύων", das in seinen Fragmenten de resurrectione sich findet (vgl. oben S. 220). Denn, obgleich zu dem „utraque domino nobis praebente" das grammatische Objekt in der firma fides in Christum und der immobilis erga patrem dilectio gefunden werden muß, so ist der Gedanke doch verständlicher, wenn das utraque domino praebente zurückblickte auf ein vor dem von Irenaeus Zitierten bei Justin stehendes ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα ἐμήνυσεν ὁ κύριος[3]. Aber auch wenn man diese Möglichkeit dahingestellt sein läßt, muß das Zitat aus dem σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα Justins in dem mannigfach an 5, 15, 1—17, 4 erinnernden Kapitel IV, 6 die Erwägung uns aufdrängen, ob nicht dies Syntagma das größere Ganze gewesen ist, aus dem die Fragmente περὶ ἀναστάσεως letztlich stammten. Doch kann auch ernstlichstes Erwägen nur dazu führen, daß man den Gedanken aufgibt. Nicht nur, weil die ganze Art der Ausführungen in den Fragmenten περὶ ἀναστάσεως zu der Annahme, daß sie ein Teil eines größeren Ganzen seien, wie schon oben gesagt ist, schlecht paßt. Anderes kommt hinzu. Schon Zahn[4] hat der bereits von Grabe (ohne die von mir gegebene Begründung) empfohlenen Hypothese, daß die Schrift gegen Marcion die Heimat der Justin-Fragmente περὶ ἀναστάσεως sei, neben andern Gegengründen

1 „domino" (dño) ist von den Abschreibern oft als „deo" verlesen worden (vgl. Harvey II, 428, note 2), m. E. gelegentlich auch an Stellen, wo die Ausgaben die Verlesung in den Text aufgenommen haben (z. B. 5, 2, 1. II, 317: dicunt deum venisse). Auch hier wird „domino" zu lesen sein.

2 Daß das Zitat aus Justin bis hierher reicht, nicht etwa nur bis zu dem „nutritorem nostrum", folgt daraus, daß der Hinweis auf die firma fides an Christus und die immobilis erga patrem dilectio am Schlusse eine häßliche Wiederholung wäre, wenn Irenaeus hier spräche, aber eine wirksame Bestätigung dessen ist, was Irenaeus vor dem Zitat gesagt hat, wenn der Schlußsatz aus Justin stammt.

3 Nur 7 Zeilen nach dem Justin-Zitat bezieht sich das von Irenaeus gebrauchte „utraque" zweifellos auf die Doppelaussage in Mt. 11, 27, also auf das τόν πατέρα τε καὶ ἑαυτόν ἐμήνυσεν ὁ κύριος.

4 ZKG 8, 35 f.

den entscheidenden entgegengehalten, daß die Fragmente περὶ ἀναστάσεως die Leugner der Auferstehung, die sie im Auge haben, als solche bezeichnen, die der Teufel auserwählt habe ἐκ τῶν σταυρωσάντων τὸν σωτῆρα ἡμῶν, οἵτινες τὸ μὲν ὄνομα τοῦ σωτῆρος ἔφερον, τὰ δὲ ἔργα τοῦ πέμψαντος αὐτοὺς ἐποίουν[1]. Doch wenn auch daran nicht zu denken sein wird, daß Justins σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα die Quelle war, aus der die Fragmente περὶ ἀναστάσεως herzuleiten sind, — das zeigt doch das über Irenaeus IV, 6 Ausgeführte, daß die Erörterung der literarischen Beziehungen zwischen Irenaeus und „Justin" von Irenaeus IV, 6 und dem Verhältnis dieses Kapitels zu dem σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα Justins nicht absehen darf.

5. Die literarischen Beziehungen zwischen Irenaeus und „Justin" sind, wenn man von den Forschern absieht, die einer näheren Untersuchung dieser Beziehungen dadurch überhoben waren, daß sie die Fragmente περὶ ἀναστάσεως für pseudojustinisch und nachirenäisch hielten, bisher allgemein für eindeutig gehalten. Man nahm an, daß Irenaeus Justins λόγος περὶ ἀναστάσεως benutzt habe. Diese Annahme halte ich für unhaltbar. Schon formale Gründe sprechen m. E. dagegen. „Ausgeschrieben"[2] hat Irenaeus den Justin ebensowenig wie Tertullian. Der Satz τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος ist der einzige geschlossene Gedanke, der in Form und Inhalt übereinstimmend bei Irenaeus und Justin sich findet. Die Berührungen sind zumeist viel weniger eng, wie der Paralleldruck oben S. 212ff. zeigt. Zumeist — eine Ausnahme bildet das, was oben (S. 221) über die Verwandtschaft der Disposition bei Justin und Irenaeus gesagt ist — sind es nur einzelne Wörter und in der Einzelausführung voneinander abweichende Gedanken, die bei Irenaeus und bei „Justin" an einzelnen wenigen und zerstreuten Stellen ihre Parallelen haben. Bedenkt man nun, daß die apologetischen Ausführungen „Justins" als solche ganz anders eingestellt sind, als die des Irenaeus, die in 5, 6, 1—13, 5 die Ausrüstung mit dem Geiste Gottes als

1 c. 10, Holl, S. 49, 24ff. An welche Häretiker dabei gedacht ist, können wir nicht feststellen. Verwandt sind ihnen vielleicht die in den Ignatianen (vgl. namentlich ad Magn., ad Philad. und ad Smyrn.) bekämpften gewesen.

2 Harnack, Chronol. I, 509.

Vorbedingung der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch hinsichtlich der Teilnahme an der ἀφθαρσία hinstellen und in 5, 15, 1—17, 4 offenbar in antimarcionitischem Interesse über das τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος sich verbreiten, so muß m. E. die Annahme einer Abhängigkeit des Irenaeus von Justin schon aus formalen Gründen unwahrscheinlich werden. Ist es vorstellbar, daß Irenaeus seinen langen Ausführungen einzelne Wörter und einzelne Gedanken aus einem anders abgezweckten Ganzen in einer Weise eingefügt hätte, die allein durch ein gutes Gedächtnis nicht erklärt werden könnte, vielmehr nur dann begreiflich wäre, wenn Irenaeus Justin vor sich hatte, aber den Schein der Selbständigkeit da, wo er an ihn sich anschloß, dadurch wahrte, daß er mehr oder weniger ähnliche Gedanken, abgesehen von einzelnen Wörtern, neu formulierte? Haben die Alten so gearbeitet? — Entscheidender sind Einzelbeobachtungen. Zu solcher Einzelbeobachtung sind in bezug auf den Abschnitt Iren. 5, 6, 1—13, 5 von den 6 oben S. 212ff. abgedruckten Parallelen zwischen Irenaeus und Justin nur Nr. 1 im Verein mit Nr. 3 und Nr. 4 geeignet; die andern (Nr. 2, 5 und 6) sind für die hier in Betracht kommende Frage unergiebig. — Nr. 1 zeigt bei Justin dieselbe dichotomische Auffassung des Menschen, der er auch sonst Ausdruck gibt[1]; aber Nr. 1 und 3 bei Irenaeus ruhen auf denselben trichotomischen Voraussetzungen, die für den ganzen Abschnitt 5, 6, 1—13, 5 von grundlegender Bedeutung sind[2]. Nun wird aber auch bei „Justin" in Nr. 3 neben der σάρξ und der ψυχή das πνεῦμα genannt, und infolgedessen wird hier, wie bei Irenaeus, von τὰ τρία ταῦτα geredet, die gerettet werden, während gleich nachher[3] wieder nur von ψυχή und σῶμα gesprochen wird. Daß diese beiden Stellen bei Irenaeus und „Justin" (Nr. 1 und 3) zueinander literarische Beziehungen haben, ist trotz dieser Verschiedenheit, wenn man

1 c. 7f., Holl S. 44ff. Z. 236. 252. 255. 258. 295. 303. 309; c. 9, S. 47f., Z. 4. 7. 9; c. 10, S. 48, Z. 12. 16.

2 Auch in den gleichfalls in literarischen Beziehungen zu „Justin" stehenden Stellen in 5, 1, 3 (vgl. oben S. 218) und 5, 4, 1 (oben S. 216f.) zeigt sich diese trichotomische Anschauung. In 5, 2, 1 (S. 216f.) wird die Frage ebensowenig berührt, wie in 5, 15, 1—17, 4

3 c. 10, Holl S. 48, 12. 16.

die Texte nebeneinander liest, offenbar. Aber kann Irenaeus hier von Justin abhängig sein? M. E. ist das undenkbar. Denn die Annahme, daß Irenaeus von sich aus den Justin-Text trichotomisch umgestaltet habe, ist dadurch ausgeschlossen, daß bei ihm die trichotomische Anschauung gleich in den ersten Zeilen hervortritt, mit denen er in 5, 6, 1 von der Auffassung der similitudo dei in IQT abrückt (Nr. 1a); und daß diese wesentlich entlehnt sind, zeigt ihre Verwandtschaft mit „Justin". Irenaeus ist also in Nr. 1 und 3 von einer Quelle abhängig, die nicht „Justin" ist; ich nenne sie IQA. Bei Justin scheint mir die (von Bousset in seiner Weise verwendete[1]) auffällige Tatsache, daß in Nr. 3 auch bei ihm mit dem πνεῦμα neben ψυχή und σῶμα gerechnet wird, am leichtesten dann erklärt werden zu können, wenn man annimmt, daß er hier von der Erinnerung an Ausführungen in eben dieser Quelle IQA bestimmt war, die in Anknüpfung an Rö. 8, 11 und 1. Thess. 5, 23 die ἀνάστασις mit dem πνεῦμα in Zusammenhang brachten. Ja, wenn man nicht, wie früher (1882) Harnack[2] und später (1891) Bousset[3], wohl in Anlehnung an ihn, in den ersten Zeilen von de resurr. 10 (oben S. 213, Nr. 3) eine „Interpolation" oder eine „spätere Überarbeitung" annimmt, so scheint mir keine andere Erklärung übrig zu bleiben[4]. — Vielleicht noch zwingender beweisend ist Nr. 4. Der sinnverwandte, aber verschieden ausgedrückte Thema-Satz — οὐ κληρονομεῖ,

1 Vgl. oben S. 223, Anm. 1.

2 TuU. 1, 1 u. 2, S. 163, Anm. 163.

3 Die Evangelienzitate usw., S. 126.

4 Was Zahn (ZKG 8, 32) über die Verträglichkeit der „sog. trichotomischen Anschauung" mit der dichotomischen ausgeführt hat, halte ich nicht für unrichtig; aber es eröffnet keine dritte Möglichkeit der Erklärung. Denn die oben (S. 223 bei und mit Anm. 1) erwähnten dichotomischen Äußerungen „Justins" reden keineswegs alle nur vom natürlichen Menschen; ja in c. 9 (Holl, S. 47, 7 ff.) rechnet Justin auch bei Christo nur mit σῶμα und ψυχή, und wenn jemand diese Stelle damit zurückschieben wollte, daß er sagte, bei Christo sei nach Justin der Logos das πνεῦμα, so bleibt doch das auffällig, daß auch in c. 10 (Holl, S. 48, 12 ff.) obwohl hier von der Auferstehung die Rede ist, des πνεῦμα nicht gedacht wird. Zahns Bemerkungen können es aber erklärlicher machen, daß Justin in den ersten 5 Zeilen von c. 10 (oben S. 213, Nr. 3) sich von der „sog. Trichotomie" hat beeinflussen lassen.

ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σάρξ oder: haereditate enim possidet ille, qui vivit, haereditate autem acquiritur caro (Irenaeus); κληρονομεῖται τὸ ἀποθνῆσκον, κληρονομεῖ δὲ τὸ ζῶν (Justin)[1] — wird von beiden zwar in ähnlicher, eine literarische Beziehung zwischen ihnen augenscheinlich machenden Weise ausgedeutet. Aber diese Ausdeutung zeigt doch eine Menge von Verschiedenheiten. Nur die wichtigsten hebe ich hervor. Justin erklärt allerdings das ἀποθνῆσκον in völliger sachlicher Übereinstimmung mit Irenaeus als die σάρξ, das ζῶν aber als die βασιλεία τῶν οὐρανῶν (!), während Irenaeus sagt: τί οὖν ἐστὶ τὸ ζῶν; τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. τίνα δὲ τὰ ὑπάρχοντα τοῦ τετελευτηκότος; τὰ μέλη τοῦ ἀνθρώπου τὰ καὶ φθειρόμενα ἐν τῇ γῇ ταύτῃ. Daß nun diese Erklärung des Irenaeus wirklich in den Zusammenhang paßt, wird schwerlich jemand verkennen. Justin setzt noch seine wunderliche Erklärung (τὸ ζῶν = βασιλεία τῶν οὐρανῶν) dadurch ins Unrecht, daß er, um dem Begriff τὸ ζῶν (Irenaeus hat zweimal und gewiß richtiger: ὁ ζῶν) gerechter zu werden, in seiner weiteren Erklärung dafür die ζωὴ αἰώνιος einsetzt. Aber die ist bei Paulus 1. Ko. 15, 50 (σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται) nicht das, was ererbt, sondern das, was ererbt wird! Ja, Justin kommt durch seine Erklärung geradezu zu einer Negation des von Paulus vorausgesetzten κληρονομεῖται ἡ βασιλεία θεοῦ, denn er sagt, Paulus lehre οὐ κληρονομεῖσθαι βασιλεία θεοῦ, αἰώνιον ὑπάρχουσαν ζωήν. Die Erklärung, die Irenaeus von 1. Ko. 15, 50 gibt und die, wie wir sahen[2], auch bei Tertullian sich findet: σάρξ = σὰρξ καθ' ἑαυτήν[3] oder = caro sine spiritu[4] oder = magis carnis esse volentes[5] oder = carnales actus[6] trifft zwar das, was Paulus meinte, noch nicht; aber sie ist verständig. Die ganze Nr. 4 ist bei Irenaeus in sich klar und paßt vortrefflich zu dem, was ihr bei Irenaeus vorangeht und nachfolgt. Sie kann nicht von Justin abhängig sein, sehr wohl aber mehr oder weniger wörtlich aus einer Quelle stammen, die auch Justin kannte. Dagegen sieht Justins Ausdeutung des ihm und Irenaeus gemeinsamen, also der Quelle

---

1 Vgl. oben S. 213. 2 S. 223, Anm. 1.
3 5, 9, 3. II, 343. 4 5, 9, 2. II, 343.
5 5, 10, 1. II, 345. 6 5, 14, 4. II, 362.

entnommenen, Thema-Satzes aus wie eine ungenaue und falsch rekonstruierte Erinnerung an das, was diese Quelle bot.

Einfacher noch liegen die Dinge bei dem zweiten, großen Abschnitt im Irenaeus, der literarische Beziehungen zu „Justin“ hat, d. h. bei 5, 15, 1—17, 4 (vgl. oben S. 219ff.), hätte man die diesem Abschnitt angehörige Parallele zwischen dem πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος bei Irenaeus und dem ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα μηνύων bei „Justin“ schon früher gesehen — sie verbarg sich, weil der griechische Text der Irenaeusstelle erst 1899 bekannt geworden ist (vgl. oben S. 219, Anm. 2) —, so würde man in der Annahme, daß Irenaeus in 5, 6, 1—13, 5 von Justin abhängig sei, irre geworden sein. Denn wer wird es für denkbar halten, daß Irenaeus dem von „Justin“ ganz gelegentlich eingefügten und für die Fragmente de resurrectione bedeutungslosen, daher gar nicht hervortretenden Partizipialsatze Justins das Thema für die Ausführungen von 15, 1—17, 5 entnommen habe! Überdies ist es ja nicht der Thema-Satz allein, der 5, 15, 1—17, 4 mit 5, 6, 1—13, 5 verbindet (vgl. oben S. 220); 5, 6, 1—13, 5 und 5, 15, 1—17, 4 sind von einer älteren Schrift abhängig, und „Justin“ kann dies nicht sein, weil, was in 5, 15, 1—17, 4 das Thema ist, bei „Justin“ nur in einem gelegentlichen Partizipialsatz erscheint. Bei „Justin“ aber erklärt sich der gelegentlich eingefügte Partizipialsatz sehr gut, wenn in eben der Quelle, aus der er (oder seine Erinnerung) bei den Ausführungen περὶ ἀναστάσεως schöpfte, das πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος das Thema längerer Ausführungen war. — Verwickelter wird dieser einfache Tatbestand nur dadurch, daß, wie wir oben sahen, dieselbe Quelle, von der Irenaeus in 5, 16, 1—17, 4 abhängig ist, deutlich auch in 4, 6, 1—7 sich verrät. Hätte Irenaeus hier nur unmittelbar aus dieser Quelle geschöpft, so böte das Kapitel keine weitere Schwierigkeit. Aber man muß (vgl. oben S. 226) mit der Möglichkeit, ja vielleicht Wahrscheinlichkeit, rechnen, daß auch Justins σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα, das Irenaeus hier zitiert, über das πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος sich verbreitet hatte, daß also Irenaeus hier nicht (oder nicht nur) von IQA, sondern (auch) von Justins Syntagma gegen Marcion abhängig war. Das würde uns nicht nötigen, über das Verhältnis des Irenaeus zu „Justin“ περὶ ἀναστάσεως, bzw. zu der

Quelle IQA, anders zu denken, als bisher sich als notwendig erwies; aber man wäre dann gezwungen, anzunehmen, daß Justin nicht nur in περὶ ἀναστάσεως, sondern auch in dem σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα Bekanntschaft mit der Quelle IQA gezeigt habe.

6. Eine eigenartige Bestätigung des bisher gewonnenen Ergebnisses, daß Irenaeus in 5, 6, 1—13, 5 und 5, 15, 1—17, 4 von einer auch von Justin in de resurrectione (und vielleicht ebenso im Syntagma gegen Marcion) verwerteten Quelle IQA abhängig war, ist wahrscheinlich bei Victorin von Pettau zu finden. Der erste Herausgeber, Bonwetsch, führt in seinem Verzeichnis derjenigen vor- und nachvictorinischen Schriftsteller, an die man durch Ausführungen Victorins erinnert werden kann, auch Irenaeus auf. Aber nur mit vier Stellen, bei denen an eine Abhängigkeit Victorins von Irenaeus gewiß nicht zu denken ist, hat es Bonwetsch begründet, daß er auch Irenaeus zum Vergleich heranzieht. Vielleicht hat er diese vergleichbaren Stellen (zumeist gleiche Schriftzitate) deshalb aufgeführt, weil es ihm auffällig war und der Mitteilung wert erschien, daß er einen Einfluß des Irenaeus, vornehmlich der Schlußausführungen von adv. haer., nicht bemerkt hatte. Bonwetsch hat aber zwei bis drei Stellen bei Victorin übersehen, die zweifellos in literarischer Beziehung zu zwei bis drei Stellen bei Irenaeus stehen:

1. Vict. 4, 6 (zu Apok. 4, 6), S. 56, 18: faces vero ignis ardentis (significabant) donum spiritus sancti, quod cum in ligno perdiderit primus homo, per lignum passionis est redditum.	1a. Iren. 5, 16, 3. II, 368 (griechisch TuU. 20, 2, S. 77, 11 ff.): ἐκλύων γὰρ τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἐν τῷ ξύλῳ γενομένην τοῦ ἀνθρώπου παρακοὴν ὑπήκοος ἐγένετο μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, τὴν ἐν τῷ ξύλῳ παρακοὴν διὰ τῆς ὑπακοῆς ἰώμενος. 1b. Iren. 5, 17, 4. II, 372: ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπεβάλομεν αὐτόν (d. i. den λόγος τοῦ θεοῦ), διὰ ξύλου πάλιν φανερὸς[1] τοῖς πᾶσιν ἐγένετο (vgl. ib. S. 371: ἀπολῃψόμεθα πάλιν διὰ τῆς τοῦ ξύλου οἰκονομίας).

1 S. o. zu S. 220 Anm. 1.

2a. Vict. 5, 1, S. 62, 2ff.: *ipse erat testator* et mortem devicerat, ipsum erat iustum constitui *heredem* ⟨a⟩ deo, ut *possideret et substantiam morientis, id est membra humana.*

2b. ib. 5, 2, S. 64, 13f.: accepit possessionem *substantiae morientis, id est membrorum humanorum.*

2. Iren. 5, 9, 4. II, 344 (Holl, S. 74, Z. 14ff.): διατίθησι τὰ κληρονομούμενα. . . . τί οὖν ἐστὶ τὸ ζῶν; τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. τίνα δὲ τὰ *ὑπάρχοντα τοῦ τετελευτηκότος;* τὰ *μέλη τοῦ ἀνθρώπου* τὰ φθειρόμενα ἐν τῇ γῇ.

Daß Victorin diese Sätze nach den parallel gedruckten Stellen des Irenaeus formuliert hat, ist unwahrscheinlich, teils wegen der Verschiedenheiten, die sie untereinander aufweisen, teils deshalb, weil Victorin sonst keine Bekanntschaft mit Irenaeus zeigt. Um so beachtenswerter ist es, daß die Sätze Victorins ihre (auf einen literarischen Zusammenhang hinweisenden) Parallelen bei Irenaeus *in den beiden zusammenhängenden Abschnitten haben, in denen Irenaeus von IQA abhängig ist,* d. h. in 5, 6, 1—13, 5 und 5, 15, 1—17, 5, und daß auf „Justin" nichts bei ihm hinweist. Darf man daraus schließen, daß Victorin die von Irenaeus benutzte und auch bei Justin sich verratende Quelle gekannt hat? Ich will diese Frage hier nicht erörtern; sie wird aber im Auge behalten werden müssen.

7. Die Entstehungszeit dieser Quelle IQA ist dem Terminus ante quem nach durch Justins Tod (zwischen 163 und 167, vielleicht 165) abgegrenzt. Denn nichts hindert uns, die Schrift περὶ ἀναστάσεως (und das σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα) erst in der letzten Lebenszeit Justins entstanden zu denken. Ein terminus post quem wäre dann gegeben, wenn die offenbar antimarcionitische Einstellung, die sich bei Irenaeus in 5, 4 und 15, 2—17, 4, sowie auch in 4, 6, 1—7, zeigt, schon für die der Quelle angesehen werden könnte oder müßte. Eine chronologische Schwierigkeit läge darin nicht. Schon um 150 wäre eine antimarcionitische Schrift denkbar. Doch ist es möglich, daß Irenaeus zu der antimarcionitischen Zuspitzung dessen, was er IQA entlehnte, erst durch Justins σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα angeregt ist, das er jedenfalls kannte und das,

wie wir sahen (vgl. oben S. 231f.), möglicherweise auch unter dem Einfluß von IQA gestanden hat.

8. Über die Gegend, aus der IQA stammte, läßt sich nach dem bisher Festgestellten noch nichts Bestimmtes sagen. Meint man — ich tue es nicht —, Justins Berührungen mit dieser Schrift daraus erklären zu können, daß er mit dem Kreise bekannt war, in dem IQA entstand, so müßte man an Rom denken. Denn die bloße Erinnerung an die kleinasiatischen Kreise, die er in der Zeit seiner Bekehrung kennen lernte, kann nicht so viel einzelnes festgehalten haben, als in den Fragmenten de resurrectione an IQA erinnert. Hat auch Justin IQA gelesen, so gilt, daß eine Schrift sowohl dem Irenaeus wie dem Justin aus allen Teilen der Kirche zufliegen konnte. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht, da Irenaeus sehr lebendige, Justin alte Beziehungen zu Kleinasien hatte, für kleinasiatische Herkunft von IQA. Aber vor Untersuchung der theologischen Haltung von IQA wäre es vermessen, auf solche unsichere Wahrscheinlichkeitserwägungen irgend etwas zu geben. Eine dogmengeschichtliche Behandlung dessen, was wir von IQA wissen, ist auch deshalb nötig, weil die im vorigen unter Absehen von allen dogmengeschichtlichen Gründen vollzogene Nachweisung der Quelle IQA an ihr erprobt werden kann und muß.

§ 14. Die theologische Haltung von IQA.

1. Eine Untersuchung des theologischen Charakters von IQA hat ihre großen Schwierigkeiten. Es sind im vorigen Paragraphen zwar 10 Stellen bei Irenaeus nachgewiesen, die, weil sie Parallelen bei „Justin“ haben, zweifellos Gedanken und Formulierungen bieten, die aus IQA stammen: die 6 oben S. 212ff. abgedruckten Stellen, die drei S. 216—218 besprochenen und z. T. auch zitierten aus 5, 1, 3 (S. 218), 5, 2, 1 (S. 217f.) und 5, 4, 1 (S. 216f.) sowie das τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος (oben S. 219f.). Es ist auch, wie ich glaube, einwandfrei, bewiesen worden, daß zu dem Einflußbereich von IQA die beiden in sich geschlossenen, aber zusammengehörigen Abschnitte 5, 6, 1—13, 5 und 5, 15, 1—17, 4 gehören und daß wahrscheinlich auch 4, 6, 1—7 (vgl. oben S. 225f.) und viel-

leicht neben 5, 1, 3; 2, 1 und 4, 1 noch einige andere Abschnitte in 5, 1, 1—5, 6, 1 (vgl. § 13, 2 a. E., oben S. 218) unter dem Einfluß von IQA geschrieben worden sind. Aber selbst bei den 10 Stellen, in denen sicher aus IQA Entnommenes steckt, ist damit zu rechnen, daß Irenaeus einzelnes abgeändert und neu formuliert hat; vollends ist gegenüber dem weiteren Einflußbereich von IQA formal nicht feststellbar, was Irenaeus mehr oder minder wörtlich der Quelle entnommen, was er neu gestaltet, was er hinzugefügt und was er ausgelassen hat. Mit inneren Gründen dogmengeschichtlicher Art könnte man nur dann sicher operieren, wenn man die eigene Erlösungslehre des Irenaeus, seine eigene Christologie und Logoslehre übersähe. Das aber wird, soweit es überhaupt erreicht werden kann, erst dann möglich sein, wenn einigermaßen feststeht, was Irenaeus übernommen hat. Die Forschung ist also gebannt in einen circulus vitiosus. Den gefährlichen Einwirkungen dieser Sachlage kann sie nur dann, wenn auch nicht ganz ausweichen, so doch eine Schranke ziehen, wenn sie, ohne voreilig nach Vollständigkeit und Geschlossenheit zu streben, zunächst nur das sicher und einigermaßen sicher den Quellen Entnommene herauszustellen versucht. Bei dem, was in dieser Hinsicht im vorigen gelegentlich schon über IQT, IQU und IQP gesagt worden ist[1], glaube ich diese Linie innegehalten zu haben; und soweit sie doch überschritten sein sollte, darf ich hoffen, daß solche Überschreitung zum mindesten am Ende dieses Buches ihre Rechtfertigung finden wird. Bei IQA werde ich mich im folgenden gleichfalls bemühen, in den Grenzen des Sicheren zu bleiben.

2. Als sicher darf in bezug auf IQA zunächst angesehen werden, daß für diese Quelle eine die εἰκών und die ὁμοίωσις θεοῦ in Gen. 1, 27 begrifflich unterscheidende [physisch-]pneumatische[2] Erlösungslehre charakteristisch ist[3]. Gleich in

---

1 Vgl. über IQT oben S. 80; über IQU oben S. 99f.; über IQP oben S. 206.

2 Vgl. S. 237, Anm. 2.

3 Daß bei dieser Auffassung der Erlösung die Sündenvergebung in der Taufe und deren Ermöglichung durch Christus vorausgesetzt worden ist, versteht sich für einen kirchlichen Theologen der Mitte des 2. Jahrhunderts in dem Maße von selbst, daß

den Ausführungen, in denen wir zuerst (S. 211) die Quelle IQA erkannten, d. h. in den Sätzen, die Irenaeus der Auffassung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in IQT entgegenstellt, zeigt sich dies, mit einer Deutlichkeit, die einen Irrtum ausschließt. — Die gleich hier (vgl. oben S. 212, Nr. 1a) sich verratende und in den nächsten Kapiteln bei Irenaeus mehrfach sich zeigende Unterscheidung zwischen der unverlierbaren imago dei, die in der Gestaltung der (durch die πνοὴ ζωῆς von Gen. 2, 7 belebten) caro des Menschen besteht, und der dem natürlichen (psychischen) Menschen nicht mehr eignenden, durch das πνεῦμα gewirkten similitudo dei[1], findet sich freilich in dieser Form bei „Justin“ nicht. Aber auch er sieht ein Argument für die Auferstehung des Fleisches darin, daß Gott τὴν σάρκα πλασθεῖσαν κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ nicht für wertlos halten werde, und betont es, daß der einst (Gen. 1, 27) nach Gottes Bild (εἰκών) gebildete Mensch σαρκικός war[2]. Und wenn er auch selbst da, wo er 1. Ko. 15, 50 behandelt[3], vom πνεῦμα nicht redet, so ist doch auch bei ihm noch eine Spur der trichotomischen Auffassung des gläubigen Menschen zu erkennen[4]. Man stößt auch bei ihm auf eine ganze Reihe der Formulierungen, die Irenaeus in den hierher gehörigen Stellen zeigt, die bei „Justin“ Parallelen haben (vgl. oben S. 212f., Nr. 1a b und 3). Auch darauf darf man hinweisen, daß Victorin von Pettau in der ersten seiner beiden vielleicht auf IQA zurückgehenden Stellen dem Gedanken Ausdruck gibt, daß die durch den Sündenfall verlorene Ausstattung des Menschen mit dem Geiste durch die Erlösung ihm wiedergegeben worden

---

die Frage, inwieweit die Aussagen über die Sündenvergebung durch Christus, bzw. durch das lavacrum regenerationis im Rahmen der Einwirkung von IQA (5, 17, 1 u. 3. II, 369f. u. 371; 5. 15, 3. II, 386) auf die Quelle zurückgehen oder Formulierungen des Irenaeus sind, unerörtert bleiben darf.

1 Vgl. 5, 6, 1. II, 334; 5, 10, 1. II 346; 5, 12, 2. 4. II, 330f. u. 352f.; 16, 1. II, 367.

2 c. 7, Holl S. 44, 239—244. Auch bei Irenaeus ist's erst der gläubig gewordene Mensch, der den Geist hat: per fidem constituunt in cordibus suis spiritum dei (5, 9, 1. II, 342); per fidem assumens spiritum dei (5, 10, 2. II, 346).

3 Vgl. oben S. 213f., Nr. 4.

4 Vgl. oben S. 213, Nr. 3 und S. 228.

sei[1]. Zum mindesten seinem Gedankengehalte nach darf daher für IQA der Satz in Anspruch genommen werden, der nur 13 Zeilen nach dem oben S. 212 unter Nr. 1a abgedruckten sich findet:

cum spiritus hic (d. i. der spiritus dei) commixtus animae unitur plasmati propter effusionem spiritus spiritalis et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est dei. si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum[2].

Diese Stelle aber ist für den ganzen Abschnitt 5, 6, 1—13, 5 bei Irenaeus von grundlegender, man möchte fast sagen: thematischer Bedeutung. Daher muß man vermuten, daß Irenaeus sich in dem ganzen Abschnitt an IQA angelehnt hat. — Ähnliches läßt sich von anderen, für diese pneumatische Erlösungslehre grundleglich wichtigen Begriffen sagen. Denn auch die Vorstellung, daß die ἐπίπνοια ϑείου πνεύματος (aspiratio spiritus)[3] das Unterpfand der secunda generatio post resolutionem in terram, der einstigen regeneratio, ist, entstammt der Quelle; denn der Begriff der regeneratio carnis (παλιγγενεσία) ist durch „Justin“ für IQA gesichert[4]. Auch das darf als Anschauung schon von IQA angesehen werden, daß diese secunda generatio eingeleitet worden ist durch die nova generatio, die Geburt aus

1 Vgl. oben S. 232, Nr. 1. Auch die zweite Stelle (oben S. 232, Nr. 2) entstammt demselben Gedankenkreise: denn „Christus filius dei“, von dem hier gesprochen wird, ist für Victorin nach seinem verborgenen Wesen der spiritus dei.

2 5, 6, 1. II, 334. Zu dem „spiritus unitur animae“ vgl. Justin: πνεύματος ψυχὴ οἶκος. Daher habe ich oben, um eine vergröbernde Auffassung auszuschließen, von „[physisch-]pneumatischer“ Erlösungslehre nur unter Einklammerung von „physisch“ gesprochen.

3 5, 6, 2. II, 340. Daß hier in dem durch Basilius erhaltenen griechischen Texte statt ἐπιθυμίαν das oben gedruckte „ἐπίπνοιαν“ einzusetzen ist, beweist der lateinische Text sowie der Umstand, daß sein „aspiratio“ auch 3, 21, 2. II, 114 dem griechischen ἐπίπνοια entspricht.

4 Vgl. oben S. 218, Anm. 1. Daß der oben verwendete (biblische) Begriff des „Unterpfandes“ (pignus spiritus 5, 8, 1. II, 339) auf die Quelle zurückgeht, ist nicht zu beweisen; und dasselbe gilt von der Anschauung, daß wir hier nur „partem aliquam a spiritu sumimus“ (ebenda). Aber IQA kann gar nicht anders gedacht haben.

dem Geiste, die Gott bei der Geburt Christi gewirkt hat[1]. — Die σάρξ erfährt neben dem πνεῦμα bei Irenaeus wie bei „Justin" eine zwiefache Beurteilung. Einerseits ist sie, als nach Gottes Bild geschaffen, von Gott geehrt und künftiger Verherrlichung fähig[2] — Irenaeus weist auch ausdrücklich darauf hin, daß Fleisch und Geist sich insofern nicht ausschließen, als auch die, welche den Geist empfangen haben, non sine carne sind[3] —; andererseits aber betont es Irenaeus als Pflicht der Gläubigen: ἁγνῇ ἀναστροφῇ συντηρεῖν τὸ πνεῦμα[4], non servire concupiscentiis carnis[5], ja abscindere concupiscentias carnis[6], καταπατεῖν τὰς γεώδεις ἐπιθυμίας[7], und bei „Justin" werden die männlichen und weiblichen παρθένοι mit Ehren als solche genannt, die τὸν δι' ἐπιθυμίας ἄνομον γάμον aufgaben[8]. Diese Gedanken sind ja in weitem Umfange als damals allgemein-christliche zu bezeichnen, und Irenaeus, der die Enkratiten schon zu den Häretikern rechnete[9], hält sich innerhalb der Grenzen des Allgemein-Christlichen. Doch, wenn — was anzunehmen ist — ein Teil der von ihm gebrauchten Formulierungen auf die Quelle zurückgeht, so ist es sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß in dieser das abscindere concupiscentias carnis auf den schärfer-asketischen Ton gestimmt war, der aus „Justins" Beurteilung der Ehe uns entgegenklingt.

3. Bei Victorin v. Pettau und in den Paulusakten stehen mehrere der Gedanken, von denen in Nr. 2 nachgewiesen ist, daß sie bei Irenaeus aus IQA stammten, in enger Verbindung mit der bei ihnen festgestellten Geistchristologie. Hat auch IQA eine Geistchristologie vertreten? Formulierungen, die auf eine Christologie anderer Art (auf eine Logoschristologie) hinweisen, finden sich verschieden häufig — am wenigsten in 5, 6, 1—13, 5 — an vielen Stellen im Einflußbereich von IQA.

---

1 Vgl. oben S. 218. Bei Justin fällt der Ton auf die Geburt ἐκ παρθένου (vgl. die oben S. 218 zitierte Stelle, den Hinweis auf τὸν δι' ἐπιθυμίας ἄνομον γάμον und die Betonung der παρθενία Jesu in demselben Kapitel 3 Justins, Holl 39, 84f. und 95f.), bei Irenaeus auf die Geburt ἐκ πνεύματος.

2 „Justin" c. 7f., Holl S. 44f., Z. 256ff.; Iren. 5, 6, 1. II, 333f.; 5, 12, 1. II, 349.

3 5, 8, 1. II, 339. 4 5, 9, 3. II, 343. 5 5, 8, 1. II, 339.

6 5, 10, 2. II, 347. 7 5, 12, 2. II, 350.

8 de resurr. 3, Holl, S. 39, 83ff. 9 1, 28, 2. I, 220.

Diese Formulierungen können auf Irenaeus zurückgehen, sind also als Gegenzeugnis nicht brauchbar. Ein positives Zeugnis dafür, daß die Christologie von IQA eine Form der Geistchristologie war, geben zwei Stellen, die ich ganz abdrucken muß:

I. 5, 1, 2. II, 315f.: τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου . . . et effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis[1], ad homines quidem deponente deum per spiritum, ad deum autem rursus[2] imponente hominem per suam incarnationem[3] et firme[4] et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem, quae est ad deum, perierunt omnes haereticorum doctrinae . . . οὐ γὰρ δοκήσει ταῦτα ἀλλ' ἐν ὑποστάσει ἀληθείας ἐγίνετο. εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὔτε ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας ἔμεινε πνεῦμα θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ πνεῦμα, οὔτε ἀλήθειά τις ἦν ἐν αὐτῷ, οὐ γὰρ ἦν ἐκεῖνα, ἅπερ ἐφαίνετο.

II. 5, 1, 3. II, 316f.: vani autem et Ebionaei unitionem dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri[5] generationis perseverantes fermento neque intelligere volentes quoniam spiritus sanctus advenit in Mariam et virtus altissimi usw. bis dei (Luk. 1, 35), patris omnium, qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem, uti, quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditaremus vitam. reprobant itaque hi commixtionem vini coelestis et sola aqua saecularis volunt esse non recipientes deum ad commixtionem suam[6], perseverantes autem in eo, qui victus est Adam . . ., non contemplantes, quoniam quemadmodum

---

1 Vgl. 5, 2, 1. II, 317 (wo auch das vorangehende „restaurans suo plasmati, quod dictum est in principio, factum esse hominem secundum imaginem et similitudinem dei" und die carnis regeneratio, die folgt, an IQA erinnert, vgl. oben S. 218): nos indigemus eius, quae est ad eum, communionis et propterea benigne effudit semetipsum, ut nos colligeret in sinum patris.

2 rursus = anderseits; vgl. H. Koch ThStKr 1925, S. 191, Anm.

3 Vgl. 5, 16, 3. II, 369: per suam incarnationem = διὰ τῆς ἰδίας σαρκώσεως (TuU. 20, 2. S 78, 28).

4 Vgl. 5, 16, 2. II, 368: τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησεν.

5 Vgl. zum Folgenden oben S. 218.

6 Vgl. 5, 6, 1. II, 333: commixtio et adunitio; ib. S. 334: commixtus unitur (oben S. 237); ib. S. 335: commixtio et unitio.

ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a deo adspiratio vitae unita plasmati animavit hominem et animal rationabile ostendit, sic in fine [verbum patris et][1] spiritus dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem capientem perfectum patrem[2], ut, quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur[3].

Von diesen zwei Stellen, die beide im Einflußbereich von IQA sich finden (vgl. oben S. 218), bringt die erste die Geist-

---

1 Die Einklammerung dieser drei Wörter soll sie nicht als möglicherweise interpoliert hinstellen. Im Irenaeus-Texte sind sie zweifellos echt; denn es folgt unmittelbar auf das oben Abgedruckte die oben S. 35 unter Nr. 21 aufgeführte Stelle, die, von IQT beeinflußt, von den manus dei (d. i. verbum et spiritus) redet, die vivum perfecerunt hominem. Die Einklammerung soll vielmehr darauf hinweisen, daß, wenn man annimmt, daß in dem oben gedruckten Abschnitt vieles aus IQA stammt, diese 3 Wörter nicht zu dem Übernommenen gerechnet werden dürfen. Ich schließe das a) daraus, daß der πνοὴ ζωῆς von Gen. 2, 7 die ἐπίπνοια πνεύματος entspricht (vgl. 5, 12, 2. II, 350f. und oben S. 237, Anm. 2), b) aus dem Partizip adunitus, denn wenn es auch im lateinischen Texte, der zu verbum (= λόγος) oft ein maskulinisches Relativpronomen, Partizip oder Adjektiv setzt, auf „verbum et spiritus“ als ein Hendiadyoin bezogen werden könnte, so verbietet sich dies doch in dem vorauszusetzenden Urtexte: ὁ λόγος τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἑνωθὲν τῇ ἀρχαίᾳ πλάσει τοῦ Ἀδάμ, κατέστησεν κτλ., c) aus der Singularform des Zeitworts „effecit“; denn wenn auch im Urtexte das κατέστησεν als aus κατέστησαν verderbt angesehen werden könnte, wäre doch der Plural gleich nach dem ἑνωθέν auffälliger, als in der an das Obige sich anschließenden Nr. 21 (S. 35) das „effecerunt“ nach den manus dei, obwohl diese manus dei in der auf IQT ruhenden Nr. 21 auch „verbum et spiritus“ sind. Vgl. S. 216, Anm. 2.

2 Ob dies „capientem perfectum patrem“ aus IQT stammen kann, oder unter Einfluß der Quelle IQT von Irenaeus formuliert ist, wird in anderem Zusammenhange (s. § 24 a. E.) zur Sprache kommen.

3 Das „spiritali“ in diesem Schlußsatze ist Masculinum und bezeichnet zweifellos Christum als den ersten ἄνθρωπος πνευματικός. Daß Irenaeus diese Vorstellung kennt, zeigt sich auch 3, 22, 3. II, 123 in einem Zusammenhange, in dem ein weitergehender Einfluß von IQA sich kaum (vgl. S. 218, Anm. 1) verrät. Denn Irenaeus sagt hier, nachdem er Adam mit Rö. 5, 14 den „typus futuri“ (scil. Adami) genannt hat: praedestinante deo primum animalem hominem videlicet ut a spiritali salvaretur. Im Einflußbereich von IQA verrät sich diese Vorstellung auch in 5, 12, 3. II, 352: ταύτην (d. i. τὴν σάρκα)

christologie nicht nur in dem „ὁ ἦν ἐπ' ἀληθείας ἔμεινε πνεῦμα θεοῦ", sondern noch zweimal sonst zum Ausdruck. Denn wenn das effundere spiritum patris als von dem κύριος ausgehend bezeichnet wird, so muß er gedacht sein als den spiritus patris habend, bzw. dieser spiritus seiend (vgl. das effecit semetipsum oben S. 237, Anm. 1). Und in den geistreich zugespitzten Worten „deponente deum per spiritum, ad deum rursus imponente hominem" ist doch deutlich ausgesprochen, daß der κύριος Gott zu den Menschen herabbeugte per spiritum (d. h., weil Gottes Geist in einem Menschen zur Erscheinung kam) und zugleich anderseits die Menschheit hineinhob in Gott (weil das πνεῦμα durch seine Vereinigung mit der σάρξ den ersten ἄνθρωπος πνευματικός, den Anfänger einer neuen, pneumatischen Menschheit, Wirklichkeit werden ließ). Das „per suam incarnationem" (διὰ τῆς ἰδίας σαρκώσεως) paßt schlecht zu dem Eingange, der von dem Erlösungswerk Christi und von der Ausgießung des Geistes durch den erhöhten Herrn spricht; es wird auf Rechnung des Irenaeus zu setzen sein, obwohl in der zweiten Stelle das „qui (d. i. deus) operatus est incarnationem eius" (d. i. nach dem Kontexte: des spiritus) auf die ältere Quelle zurückgehen könnte. In der zweiten Stelle, wenn man von dem „verbum patris et" absieht (vgl. oben S. 240, Anm. 1 und unten S. 245 Anm. 6), erscheint die Geistchristologie in so engem Zusammenhange mit den Grundgedanken von 5, 6, 1—13, 5, daß eben dadurch ihre Zusammengehörigkeit mit dieser offenbar wird. — Ich meine nicht, daß man in diesen beiden Stellen unbehauene Bruchstücke von IQA vor sich habe. Welchen Anteil an ihrem Wortlaut die formulierende Hand des Irenaeus hat, kann man im einzelnen nicht feststellen. Aber daß hier offenbar wird, daß die Christologie von IQA die Geistchristologie war, scheint mir unbestreitbar zu sein. Wer sich davon überzeugt, der wird den Spuren

---

οὖν ὁ κύριος ἦλθε ζωοποιῶν, ἵνα ὡς ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν ὅτι ψυχικοί, ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν ὅτι πνευματικοί. Dagegen darf man das, was in 5, 2, 3. II, 321 in bezug auf Eph. 5, 36 über Paulus gesagt ist: οὐ περὶ πνευματικοῦ τινος καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα, . . . ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας nicht heranziehen; denn der ἀληθινὸς ἄνθρωπος ist hier ein „wahrer Mensch" von Fleisch und Blut im Gegensatz zu dem (gnostischen) Phantom eines himmlischen Menschen, der πνευματικός und ἀόρατος ist.

der Geistchristologie im Einflußbereich von IQA auch sonst begegnen. Ich erwähne hier unter Hinweis auf S. 240 Anm. 3 um späterer Ausführungen willen nur eine Stelle, die zunächst 1. Kor. 3, 16 anführt, wo Paulus, manifeste „templum“ corpus dicens, in quo habitat spiritus, von den Gläubigen sagt, sie seien ein Tempel Gottes und der Geist Gottes wohne in ihnen, dann Jo. 2, 19. 21 zitiert wird, wo Christus seinen Leib einen Tempel nennt, und schließlich mit 1. Ko. 6, 15 unsere corpora als templum Christi und membra Christi bezeichnet werden[1]. Einen sich all diese Aussagen nicht am leichtesten, wenn man einsieht, daß die Geistchristologie hinter ihnen steht? Daß Irenaeus ihr auch einmal Ausdruck gibt, wo er längere Ausführungen, die offenbar sein Eigengut sind, abschließt[2] — er bezeichnet hier Christus als „adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine“[3] —, wird entweder daraus zu erklären sein, daß gleich nach diesem Schlußsatze der Abschnitt folgt, der aus IQU stammt (s. oben § 4), Irenaeus sich also von der Quelle abwendet, aus der er bisher im 5. Buche vornehmlich geschöpft hatte und deren Grundgedanke ihm daher eben jetzt wieder in die Erinnerung kam, oder daraus, daß die kleinasiatische Geistchristologie (§ 11) zu den Traditionen gehörte, von denen er schon in seiner Jugend beeinflußt worden war.

4. Mit der Geistchristologie ist, wie wir sahen, früh eine doppelte Beurteilung der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi verbunden gewesen: Christus galt einerseits als die persönliche Offenbarung des einen Gottes und andererseits als der Anfänger einer neuen Menschheit (vgl. oben S. 135 u. 218). Dies Doppelte klingt auch in den späteren Formen der Geistchristologie noch nach, wenn auch zumeist unter Zurücktreten eines dieser beiden Gedanken (vgl. oben S. 138). Irenaeus hat im Anschluß an IQA auf beides hingewiesen,

1 5, 6, 2. II, 335 ff.

2 5, 20, 2. II, 380. Zum mindesten von 5, 19, 2 ab ist der Text Eigengut des Irenaeus.

3 Das Vorangehende „haec igitur in semetipsum recapitulatus est“ habe ich oben nicht mit zitiert, weil von der Rekapitulationslehre des Irenaeus erst in anderem Zusammenhange gesprochen werden kann, und weil es für das Verständnis der oben angeführten Worte entbehrlich ist.

wenn er von Christo sagte: ad homines quidem (μὲν) deponente deum per spiritum, ad deum autem (δὲ) rursus imponente hominem (oben S. 239). Läßt sich bei ihm erkennen, was IQA des Näheren über beides ausgeführt hat? — Daß IQA sich ausdrücklich darüber verbreitet hat, ist anzunehmen; denn das Thema eines seiner Teilabschnitte war: τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος, und es wird als wahrscheinlich gelten müssen, daß dies Doppelte entweder mit jenem andern Doppelten, dem deponere deum ad homines und dem hominem imponere ad deum, oder mit dem ersteren Gliede dieser zwiefachen Aussage in Verbindung stand. Doch ist man enttäuscht, wenn man den Spuren einer näheren Ausführung dieser Gedanken im Einflußbereich von IQA nachgeht. Der erste starke Eindruck, den man erhält, ist der, daß hier — sowohl in 15, 1—17, 5, als auch in 4, 6, 1—7 — fast alle Ausführungen eingestellt sind auf die Polemik gegen die marcionitische Vorstellung von dem anderen Gott[1]. Nur in 4 der 17 Paragraphen,

[1] Vgl. 5, 15, 1. II, 364 f.: demiurgo itaque et hic (nämlich Ezech. 37) vivificante corpora . . ., hic solus deus ostenditur, qui haec facit, et ipse bonus pater; 15, 2. II, 365: ne . . . super demiurgum alterum affingerent patrem; ibid.: neque alterum patrem; 15, 4. II, 366: alterum quidem corpus (Gen. 2, 7), alterum vero plasmasse oculos (Jo. 9, 6 ff.); 16, 1. II, 367: iam non oportet quaerere alium patrem; 16, 2. II, 368: si alterum annuntiabat patrem; 17, 1. II, 369: ἔστι δὲ οὗτος ὁ δημιουργὸς ὁ κατὰ μὲν τὴν ἀγάπην πατήρ; ibid.: quis est autem hic (d. i. der in der 5. Bitte angeredete pater noster)? utrumne incognitus aliquis et nulli unquam praeceptum dans pater?; 17, 2. II, 370: si autem ab altero quidem patre ipse venisset. — 4, 6, 1. II, 158: si autem . . . a temporibus Tiberii Caesaris commemoratus est pater providere hominibus . . ., nec tunc quidem oportuit alterum deum annuntiari; 4, 6, 2. II, 158 f.: καλῶς Ἰουστῖνος . . . · αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐδ᾽ ἂν ἐπείσθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι, 4, 6, 4. II, 159: hic (der pater a filio revelatus) est fabricator coeli et terrae . . ., non is, qui a Marcione, vel a Valentino etc. . . . adinventus est falsus pater; 4, 6, 6. II, 160: per legem et prophetas . . . semetipsum et patrem praedicabat; 4, 6, 7. II, 162: unus deus pater et unum verbum filius et unus spiritus et una salus (Text nach Massuet). Die älteren Ausgaben und Harvey bieten an der zuletzt zitierten Stelle „et unus“ vor „filius“. Aber dies „et unus“ fehlt nicht nur in den einer Familie angehörigen codd. Clar. u. Voss., sondern auch im cod. Arund. und (samt dem „filius“), wie Prof. G. Ficker mir freundlichst mitteilte, in der armenischen Übersetzung. Es kann deshalb nicht echt sein. Die beiden codd. Merc., bzw., wie ich gleichfalls von G. Ficker erfuhr, alle 4 codd. Vatic.

die in Frage kommen, fehlt die antimarcionitische Färbung[1]. In den beiden letzten dieser vier, den Schlußparagraphen[2], ist das vielleicht kein Zufall. Denn auch in dem andern großen Abschnitt, der von IQA abhängig ist, d. i. in 5, 6, 1—13, 5, und in 5, 1, 2 u. 3, wo auch ein Einfluß von IQA bemerkbar war (vgl. oben S. 218 u. 239), zeigt sich keine antimarcionitische Tendenz. In 5, 2, 1 war es nur der Ausdruck regeneratio carnis, der an IQA erinnerte; aber der richtet sich nicht gerade gegen Marcion. Im Kapitel 4 des 5. Buches ist die antimarcionitische Färbung freilich ebenso zweifellos, wie die durch eine Parallele zu „Justin" gesicherte Abhängigkeit dieses Kapitels von IQA (vgl. oben S. 216f.); aber es ist beachtenswert, daß bei „Justin" an der parallelen Stelle antimarcionitische Polemik nicht vorliegt[3]. Man muß es daher für möglich halten, daß die antimarcionitische Zuspitzung der Ausführungen in 4, 6, 1—7 in 5, 4 und 15, 1—17, 5 erst von Irenaeus herrührt. Dafür spricht, daß in 4, 6, 2 Justins σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα zitiert ist, und daß es schon oben (S. 231) sich als notwendig herausstellte, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Irenaeus in 4, 6, 1—7 ebenso sehr, oder gar mehr, von Justins Syntagma abhängig gewesen ist, als von IQA. — Diese Möglichkeit kann für 4, 6, 1—7, wie für 5, 15, 1—17, 2, dadurch noch wahrscheinlicher gemacht werden, daß man in diesen Abschnitten neben einem altertümlicheren dem Justinischen Logosbegriff begegnet. Letzterer zeigt sich in IV, 6, wenn neben dem „unus deus pater und dem unus spiritus der eine Logos-Sohn (unum verbum filius) genannt[4] und zu dem „verbo

(deren zwei sich mit den codd. Merc. decken werden) lassen das „unum verbum" aus, bieten aber „et unus" vor filius. Das „filius" wollte Stieren zugleich mit dem „et unus" ausscheiden, und der Armenier könnte ihm Recht zu geben scheinen. Aber wäre „et unum verbum et unus spiritus" das Ursprüngliche, so hätte dieser Text die Schreiber nicht verwirren können; aber Massuets Text erklärt alle Varianten. Der Erasmustext, den noch Grabe druckte, obwohl er ihn anfocht, und den Harvey wieder zu Ehren zu bringen versuchte (unum verbum et unus filius etc.), scheint eine Kombination von Arund. und dem Vat. des Erasmus zu sein, die so in keiner Hs. sich findet.

1 4, 6, 5; 5, 15, 3; 5, 17, 3, 4. 2 5, 17, 3, 4.

3 Vgl. oben S. 217, Anm. 1 und S. 227 bei Anm. 1.

4 4, 6, 7. II, 162 (vgl. S. 243, Anm. 1 a. E.).

dei“ die Erklärung hinzugefügt wird „id est filio“[1]; in 5, 15, 1 bis 17, 3 findet man ihn zum mindesten da, wo von der Schöpfertätigkeit des Logos, des „artifex verbum[2], gesprochen wird, qui universum hominem formavit, voluntati patris deserviens[3]. Auf eine altertümlichere, unphilosophische Logosvorstellung, die den Gedanken einer Hypostase neben Gott nicht einschließt, vielmehr mit strengem Monotheismus verträglich ist, stößt man, wo bei dem „λόγος“ an das „Wort“, die „φωνή“ Gottes gedacht wird[4]: quemadmodum enim tunc ad Adam vespere locutus est exquirens illum deus (Gen. 3, 9), sic in novissimis temporibus per eandem vocem visitavit exquirens genus eius[5]. Mit einer dritten Auffassung des Logosbegriffs hat man es vielleicht da zu tun, wo „verbum“ und „spiritus“ wie eine Größe behandelt zu sein scheinen[6]. —

1 4, 6, 3 II, 159. Daß hier Mt. 11, 27 als eine Aussage über den Logos gedeutet wird, weist in dieselbe Richtung.

2 5, 15, 2. II, 365. 3 5, 15, 3. II, 366.

4 φωνή: 5, 15, 4 u. 5, 16, 1. II, 367; 17, 1. II, 369f.; 17, 2. II, 370; φωνή = verbum (Wort): 5, 15, 5. II, 366f.; 17, 1. II, 369.

5 5, 15, 4. II, 367.

6 Hier muß das im Irenaeustexte jedenfalls echte „verbum patris et spiritus dei“ (vgl. oben S. 240, Anm. 1 und S. 241) noch einmal zur Sprache kommen. Wenn man dies „verbum et spiritus“ im Irenaeustexte als Hendiadyoin versteht — in IQA kann es so nicht gestanden haben (vgl. S. 240, Anm. 1) —, so steht es im Einflußbereich von IQA nicht ganz allein. Es sind im Einflußbereich von IQA drei andere Stellen nachweisbar, wo verbum und spiritus wie im Parallelismus membrorum als sich deckende Begriffe behandelt zu sein scheinen. Denn es heißt 5, 8, 3. II 341: qui . . . non adipiscuntur divinum spiritum et variis characteribus eiiciunt se vivificans verbum (= τὸν ἑαυτοὺς ζωοποιοῦντα λόγον, gegen Harvey II, 341, note 4), und 5, 9, 4. II, 345: nisi verbum dei inhabitaverit et spiritus patris fuerit in vobis; und in 5, 10, 1 u. 2. II, 346 wird das „velut insertionem accipere verbum dei“ und das „assumere per fidem spiritus insertionem“ als gleichbedeutend gebraucht. Die erste dieser 3 Stellen ließe sich mit der Logosvorstellung vereinigen, die oben als zweite aufgeführt ist (λόγος = φωνή = Wort) und die in Verbindung mit der Geistchristologie auch sonst nachweisbar ist (vgl. oben S. 208). Denn die Ausdrücke adipisci spiritum und eiicere vivificans verbum zeigen eine Verschiedenheit der Färbung, die dazu paßt, daß der Geist einwohnen will, das gehörte Wort aber ein τηρεῖν τὸν λόγον (Jo. 8, 51f.; 14, 23) fordert (vgl. Jo. 5, 38: τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα; 8, 57: ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν); und, daß das „eiicere verbum“ nicht mehr zu besagen braucht als ein

In eigentümlicher Weise ist diese Verschiedenheit des Logosbegriffs in den hier in Betracht kommenden Abschnitten, wenigstens die des ersten und zweiten, auch an den 6 Stellen zu beobachten, wo in 5, 15 u. 16 von der „Hand" Gottes die

Ablehnen dessen, was das Wort fordert oder anbietet, beweist der kurz vorher (5, 8, 2. II, 340) sich findende Begriff „abiicere spiritus consilium. Von hier aus ließe sich auch das „inhabitare" des verbum in der zweiten Stelle mit eben dieser oben aufgeführten zweiten Logosvorstellung in Einklang bringen (vgl. Jo. 5, 38 u. 8, 37 oben). Und selbst die dritte Stelle könnte zur Not so verrechnet werden. Denn bei dem assumere per fidem spiritus insertionem fordert die fides als Objekt das verbum dei oder, um im Bilde zu bleiben, das Pfropfreis ein pfropfendes Tun (vgl. 1. Petr. 1, 23: ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος). Man müßte daher die 3 besprochenen Stellen gemäß dieser zur Geistchristologie passenden Logosvorstellung deuten, wenn man sie ihrem Wortlaut nach für IQA in Anspruch nehmen könnte. Aber das Recht dieser ersten (1) Möglichkeit der Erklärung ist sehr fraglich. Sieht man in ihnen Formulierungen des Irenaeus, so sind, soviel ich sehe, drei weitere Erklärungen möglich. Entweder (2) hat Irenaeus hier die Geistchristologie mit der Logoschristologie durch Gleichsetzung der Begriffe „verbum" und „spiritus" verbunden. Dann wäre in 5, 1, 3 das „verbum patris et spiritus dei" im Sinne des Irenaeus als Hendiadyoin zu verstehen. Aber daß letzteres Schwierigkeiten hat, ist schon oben (S. 240, Anm. 1) gesagt worden. Oder (3) es liegt in allen vier Stellen diejenige Zusammennahme von Logos und Geist vor, die bei metaphysisch-ökonomischen Trinitätsvorstellungen, d. h. da, wo man Logos und Geist trotz begrifflicher Trennung bis Jo. 20, 22 als eine Größe ansah, möglich und daher im Abendlande mehrfach nachweisbar ist (vgl. z. B. Tertullian, adv. Prax. 30. III, 287, 12ff.: haec vox [Mt. 27, 46] carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus). Daß solche metaphysisch-ökonomischen Vorstellungen auch in Kleinasien vor Irenaeus vorhanden waren, ist oben S. 209f. als sehr wahrscheinlich dargetan worden. Irenaeus könnte (vgl. S. 209) durch Melito mit ihnen bekannt geworden sein, den er in einem nicht erhaltenen Werke vielleicht ausgeschrieben hat (vgl. G. Krüger, ZwTh 31, 1888, S. 434ff.; dagegen aber Jordan, Armenische Irenaeus-Fragmente, TuU. 36, 3, 1913, S. 83—107). Doch kenne ich keine Irenaeus-Stelle, die eindeutig solchen metaphysisch-ökonomischen Vorstellungen Ausdruck gäbe. Daher ist noch mit einer vierten (4) Möglichkeit zu rechnen. Irenaeus zeigt sich gleich nach dem Satze, in dem das „verbum patris et spiritus dei" sich findet (5, 1, 3. II, 317), von IQT abhängig (vgl. S. 35, Nr. 21); und in IQT findet sich die Verbindung von „verbum" und „sapientia" (= spiritus) und die Austauschbarkeit dieser Begriffe, wie im Parallelismus membrorum, mehrfach (vgl. oben S. 11ff., Nr. 1, 2, 4, 6 und S. 15f.,

Rede ist[1]. Irenaeus, der im Einflußbereich von IQT von den beiden „Händen“ Gottes (Logos und Geist) spricht[2], redet einmal auch außerhalb des Einflußbereichs von IQT von dem Logos als der Hand Gottes[3]. Hier ist schon das sechsmalige Vorkommen dieses Ausdrucks auf wenigen Seiten ein Hinweis darauf, daß dies wahrscheinlich durch die Quelle bedingt ist. Die Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit durch ein Zweifaches. Erstens dadurch, das auf eben denselben Seiten sich die Stellen finden, in denen von dem Logos als der φωνή Gottes oder dem „Worte“ gesprochen wird[4], und zweitens dadurch, daß auch Victorin von Pettau, für dessen Bekanntschaft mit IQA hier ein neues Argument zu erkennen ist (vgl. oben S. 232f.) davon spricht, daß Christus (d. h. der Geist Gottes in ihm) per manum dei et verbum patris omnipotentis auch der conditor orbis totius mundi gewesen sei (oben S. 129). Um so beachtenswerter ist es, daß von den 6 Stellen, in denen von der „Hand“ Gottes gesprochen wird, nur 2 durch den Zusammenhang, in dem sie bei Irenaeus stehen, auf den Logos als eine Größe neben Gott hinweisen[5], während in den andern vier die manus d e i lediglich die wirkende Hand G o t t e s ist,

---

Nr. 7 u. 8), beides lebt auch weiter in der antiochenischen Tradition nach Theophilus (bei Paul v. Samosata und Eustathius). Es wird auch in IQT, ganz wie bei Irenaeus in 5, 1, 3 bei dem „verbum et spiritus“, zu diesen beiden Begriffen mehrfach ein Verbum im Singular gesetzt (vgl. das „adest“ oben S. 11, Nr. 1 und das „ministrat“ oben S. 14, Nr. 6). — Ich wage es nicht, für e i n e der möglichen Erklärungen der vier hier erörterten Stellen mit Entschiedenheit einzutreten, obwohl mir für die ersten von ihnen (d. h. für das „verbum patris et spiritus dei“) die vierte die wahrscheinlichste ist und die erste unmöglich genannt werden muß. Bei den drei anderen Stellen scheint mir, wenn man sie nicht nach der ersten möglichen Erklärung versteht, die zweite Erklärungsmöglichkeit die annehmbarste zu sein.

1 5, 15, 2. II, 365 (viermal); 5, 15, 3. II, 366; 5, 16, 1. II, 367. vgl. oben S. 30.

2 Vgl. oben S. 11, Nr. 1 und S. 16ff., Nr. 9—24.

3 3, 21, 10. II, 120: Adam . . . plasmatus est manu dei, id est verbo dei.

4 Vgl. S. 245, Anm. 4; mit S. 247 Anm. 1.

5 5, 15, 2. II, 365, wo der Zusammenhang die Gleichsetzung der Hand Gottes mit dem „artifex verbum“ fordert, heißt es: nec iam alteram requireremus manum, per quam plasmatus est homo

die nicht als Hypostase neben ihm gedacht werden kann. In einer dieser Stellen[1] tritt dies dadurch besonders deutlich hervor, daß für das „in ventre plasmat nos verbum dei"[2], das ein voraufgehendes „nos . . . in ventre plasmat manus dei" aufnimmt[3], zwei Schriftstellen als Beweis zitiert werden, die ohne Erwähnung der manus dei nur davon sprechen, daß Gott die Menschen in utero bildet. — Nimmt man endlich hinzu, daß in 4, 6, 1—7 und in 5, 15, 1—17, 4 das wichtige „per spiritum" in dem „ad homines deponente deum per spiritum"[4] nirgends wiederholt, geschweige denn erläutert wird, so ergibt sich aus dem allen, daß in 4, 6, 1—7 und 5, 15, 1—17, 4 das, was IQA bot, von Irenaeus so stark übermalt ist, daß man sowohl in bezug auf das „ad homines deponere deum" (s. Nr. 4b), als in bezug auf das „ad deum imponere hominem" (s. Nr. 4c) nur einzelne Grundstriche der Vorlage des Irenaeus noch erkennen zu können hoffen darf.

5. In bezug auf das „ad homines deponere deum per spiritum", d. h. in bezug auf die Selbstoffenbarung des einen Gottes in Christo, zeigt sich ein solcher Grundstrich, wenn es in 4, 6, 6 heißt: invisibile filii pater, visibile autem patris filius. Hier kann der visibilis filius nur der geschichtliche Jesus Christus sein. Das weist auf die Quelle zurück; denn Irenaeus denkt auch in IV, 6 und V, 15 ff. bei dem filius an den Logos-Sohn. Die Quelle aber wird bei dem invisibile filii, d. i. dem Vater, ihrer Geistchristologie entsprechend an das πνεῦμα θεοῦ gedacht haben[5]. In das Licht dieser Stelle, die an die paradoxen Ausführungen des Ignatius und der Modalisten über das Sichtbarwerden des unsichtbaren Gottes in Christo (vgl. oben S. 200f. u. 168f.) erinnert, muß es gestellt werden, daß in IV, 6 gesagt wird „agnitio patris est filii manifestatio"[6] und „agnitio

neque alterum patrem (antimarcionitisch) und 5, 15, 3. II, 366, wo die manus dei nach dem Kontext der in Christo Jo. 9, 6ff. handelnde Logos ist.

1 5. 15, 3. II, 365.

2 Die Ausgaben, die „verbum" da, wo der Logos gemeint ist, mit großen Anfangsbuchstaben drucken, tun es zu Unrecht auch hier.

3 Vgl. 5, 15, 2 a. E. 4 Oben S. 239, Nr. 1, vgl. S. 240f.

5 Vgl. 5, 1, 2 (oben S. 239, Nr. I), wo auch dem Sichtbaren an Christus das ἀόρατον πνεῦμα erscheint.

6 4, 6, 3. II, 159.

patris filius"[1]. Auch das ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο von Jo. 1, 14 wird für IQA diese Bedeutung gehabt haben. Denn man wird die oben (S. 245) an zweiter Stelle besprochene Logosvorstellung (λόγος = φωνή = Wort) für IQA in Anspruch nehmen dürfen; und, so verstanden, bedeutet die Bezeichung des geschichtlichen Christus als des Logos, des „βλεπόμενος λόγος"[2], hier wie bei Ignatius, nichts anderes als, daß der geschichtliche Christus die „agnitio patris" war, das στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν (vgl. S. 197f.). Mt. 11, 27 wird IQA nicht, wie Irenaeus[3] vom Logos, sondern, dem Wortlaut der Stelle entsprechend, vom „Sohn", d. h. von dem geschichtlichen Jesus Christus, verstanden haben. Das τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος gehört in diesem Gedankenzusammenhange eng zusammen.

6. Doch spricht Irenaeus in 5, 15, 1—17, 5 auch zweimal allein davon, daß Christus semetipsum manifestavit[4]. Ob er dabei an das „καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν" gedacht hat, muß zweifelhaft bleiben; jedenfalls hat das, was er an diesen Stellen im Sinne hat, mit dem „ad deum imponere hominem" nichts zu tun. IQA aber hat davon ebenso zweifellos gesprochen, wie von dem „ad homines deponere deum". Denn Nachklänge dieser Ausführungen hört man noch bei Irenaeus, wenn auch nicht mehr rein und mannigfach undeutlich. Schon in dem Abschnitt 5, 6, 1—13, 5 zeigte sich, daß IQA neben Adam, dem ersten homo animalis (ψυχικός) und Anfänger der natürlichen Menschheit, Christum als den ersten homo spiritalis (πνευματικός) und den Anfänger einer pneumatischen Menschheit angesehen hat (s. oben S. 240, Anm. 3) Denselben Gedanken hat diese Quelle in Anknüpfung an Gen. 1, 27 weiter ausgeführt. Und eben diese Verbindung der zwei jetzt zu besprechenden Stellen mit dem Grundgedanken von 5, 6, 1—13, 5[5] und der

1 4, 6, 7. II, 161.

2 5, 16, 2. II, 368; griechisch TuU. 20, 2, S. 77, 9.

3 4, 6, 3. II, 159.

4 5, 15, 4. II, 366: semetipsum manifestans; 17, 3. II, 371: semetipsum manifeste ostendit, quis esset.

5 Vgl. 5, 6, 1. II, 334 oben S. 237 bei Anm. 1: cum spiritus hic (d. i. dei) commixtus animae unitur plasmati . . . spiritalis et perfectus homo factus est; et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est dei.

Adam-Christus Parallele ist neben anderen ein gewichtiger Grund dafür, daß in diesen Stellen IQA noch erkennbar ist. Ein weiterer Grund für diese Annahme, der gleichfalls vor der Behandlung der Stellen selbst erwähnt werden kann, ist der, daß von der in V, 4 und V, 15, 1—17, 2 stark hervortretenden antimarcionitischen Färbung sich in ihnen nichts zeigt[1]. — Bei der ersten dieser Stellen bezieht sich das, was zwischen viereckigen Klammern gedruckt ist, auf die späteren Ausführungen, hat also mit der Gestaltung des Irenaeus-Textes nichts zu tun. Die Stelle lautet:

I, 5, 16, 2. II, 367f.; tunc autem hoc verbum ostensum est, quando homo verbum dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam, quae est ad filium similitudinem, pretiosus homo fiat patri. Holl, S. 77 Z. 9ff.: ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ᾽ εἰκόνα ⟨καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν⟩[2] θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ. [ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ᾽ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει.] διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς [αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ] καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου λόγου[3].

Irenaeus hat einmal in einem Abschnitt, der zweifellos lediglich sein geistiges Eigentum ist, sich ähnlich ausgesprochen. Er sagt hier, um die Gottheit (das deum esse) des Erlösers zu beweisen, der Besieger des Teufels müsse mehr (superior) gewesen sein als der Mensch, der besiegt war. Dann fährt er fort: melior autem eo homine, qui secundum similitudinem dei factus est et praecellentior quisnam sit alius nisi filius dei, ad cuius similitudinem factus est homo? et propter hoc in fine

---

1 Vgl. oben S. 243f.

2 Diese drei Wörter sind vielleicht auch im Irenaeus-Texte zu ergänzen. Denn das voraufgehende „similitudinem" und noch mehr das nachfolgende „διὰ τοῦτο καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν" fordert sie.

3 Die letzten vier Wörter finden sich in den Ausgaben nur in dem Latein des Übersetzers (per visibile verbum), das dem erst durch Holl (TuU. 20,2 S. 77, 9) bekannt gewordenen Urtexte nicht gerecht geworden ist. Das ἐλέγομεν der Parallelenhandschriften (in Z. 1 des griechischen Fragments) ist in den Ausgaben nach dem Übersetzer (dicebatur quidem) mit Recht in „ἐλέγετο μὲν" verbessert worden.

ipse ostendit similitudinem: filius dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens[1]. Diese Stelle redet zwar nur von der „similitudo dei" — die begriffliche Unterscheidung der εἰκών und der ὁμοίωσις ist eine Eigentümlichkeit der Quelle IQA (vgl. oben S. 59, Anm. 3) —; aber sie kann dennoch zeigen, wie die hier zu erörternde Stelle aus 5, 16, 2 im Sinne des Irenaeus zu verstehen ist. Dem Irenaeus ist in der Tat „der Logos an sich das Urbild der Menschheit"[2] — die Stelle aus 5, 16, 2, wie Irenaeus sie gestaltet hat, sagt das ausdrücklich („ὁ λόγος οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει") und die zu ihrer Erläuterung angeführte hat bei dem „filius dei" auch nur den Logos im Auge[3]. Dieser λόγος ist vor der Menschwerdung[4] ἀόρατος gewesen, und daher war die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht ersichtlich (οὐκ ἐδείκνυτο); aber, filius hominis geworden, ipse ostendit similitudinem. — Kann man mit diesem Verständnis der Stelle 5, 16, 2 wirklich gerecht werden? Ganz gewiß nicht! Daß der Logos als solcher als das Urbild des Menschen angesehen wird, kann man verstehen, wenn der Mensch als mit Willensfreiheit begabtes ζῶον λογικόν das Bild Gottes ist. Aber im Bereich von IQA besteht die εἰκὼν θεοῦ in der Gestalt der σάρξ (oben S. 236). Von der σάρξ aber kann man nicht sagen „οὐκ ἐδείκνυτο"![5] Ist aber die σάρξ die εἰκών, so kann der sarkische Mensch nicht die „εἰκὼν αὐτοῦ (τοῦ λόγου)" sein; das αὐτοῦ ist nur als Eigengut des Irenaeus zu begreifen, dem die Vorstellung, daß der Mensch ein Geschöpf des Logos ist, ganz geläufig ist, während für IQA solche Scheidung Gottes und seiner den Menschen bildenden Hand nicht denkbar ist[6]. Scheidet man nun die

---

1 4, 33, 4. II, 259 f.

2 Harnack (DG I⁴, 592, Anm. 3) hält das zu Unrecht für eine „falsche Ansicht".

3 Vgl. unten § 21.

4 σάρκωσις (nicht: ἐνανθρώπησις) ist ein bei Irenaeus nachweisbarer Terminus (vgl. oben S. 239, Anm. 3).

5 Daher muß jedenfalls für die Vorlage des Irenaeus (IQA) das „καὶ καθ' ὁμοίωσιν" in 5, 16, 2 ergänzt werden (vgl. S. 250 bei und mit Anm. 2.

6 Das ist selbst in 5, 16, 1 noch erkennbar (vgl. 5, 15, 4 a. E.), und im Anfang von 5, 17, 1. II, 369 wird ausdrücklich Gott, ὁ κατὰ τὴν ἀγάπην πατήρ, als der ποιητὴς καὶ πλάστης ἡμῶν bezeichnet.

nach diesen Ausführungen als Eigengut des Irenaeus anzusehenden Satzteile aus dem oben zitierten Texte von 5, 16, 2 aus, so bietet die Stelle Gedanken, die schon auf Grund alles Bisherigen als zu IQA vortrefflich passend erkannt werden können. Es kommt aber noch zweierlei hinzu, das diese Auffassung der Stelle als die richtige dartut. Auf das Erste weist uns der Anfang der Stelle hin: tunc autem hoc verbum ostensum est, quando homo verbum dei factum est. Irenaeus hat, wie die Parallele in 4, 33, 4 anzunehmen nahelegt, wahrscheinlich auch bei dem „tunc autem hoc verbum ostensum est" an den Logos gedacht. Der Zusammenhang aber weist in andere Richtung. Denn unmittelbar geht vorher, daß die das Menschengeschlecht stets leitende Hand Gottes perficit illud „secundum imaginem et similitudinem dei". Von diesem Worte wird dann gesagt: tunc ostensum est, quando homo verbum dei factus est". Auch in dem zweiten Teile dieses Satzes ist das „verbum dei" vielleicht noch als das Gotteswort in Gen. 1, 26 gemeint; jedenfalls nicht „der Logos" im Sinne Justins, sondern, wenn nicht jenes Gotteswort, dann die vox dei, die ab initio usque ad finem adest plasmati suo[1], und von der gilt, daß Gott per eandem vocem visitavit exquirens genus eius (d. i. Adami)[2]. Im letzteren Falle bedeutet das „verbum dei filius hominis factum est" und das ὁπότε σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ[3] dann nichts anderes, als daß Gott die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν in die Menschheitsgeschichte hineingestellt hat[4]. Die ganze Stelle besagt dann, es habe zwar schon vor Christo geheißen, der Mensch sei nach Gottes εἰκών und ὁμοίωσις geschaffen, aber in sichtbare Erscheinung sei das nicht getreten, und daher habe der Mensch, der κατὰ σάρκα die εἰκών Gottes war, [nicht nur diese entstellt, sondern] καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν; jedoch, als das Wort Gottes [das vordem nur gelegentlich zu den Menschen redete] ein βλεπόμενος λόγος geworden war, da hat dies sarkisch verkörperte Wort Gottes

1 5, 16, 1. II, 367. 2 5, 15, 4, ibid.

3 Die Hinzufügung des „θεοῦ" ist, obwohl auch im Eigengut des Irenaeus vorkommend, hier doch vielleicht beachtenswert.

4 Vgl. oben S. 21 und das „διὰ τοῦ βλεπομένου λόγου" am Schluß der oben S. 250 f. zitierten Stelle.

beides (d. h. das κατ' εἰκόνα und das καθ' ὁμοίωσιν) bestätigt, indem er τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς[1] καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί. Das „τὸν ἄνθρωπον" dieses Schlußsatzes ist gewiß, ebenso wie „ad deum imponente hominem", das hier seine Erläuterung erhält, auch generell, d. h. von der Menschheit zu verstehen; aber zunächst gilt es doch, wie das „τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς", von Jesu Christo selbst: er war das verwirklichte Ebenbild Gottes. Daß diese Ausdeutung der behandelten Stelle 5, 16, 2 (bzw. des in ihr aus IQA Stammenden) nicht als ein Hineindeuten moderner Gedanken beurteilt werden darf, zeigt — und das ist das Zweite, auf das oben S. 251 schon hingewiesen wurde — neben der Erkennbarkeit ähnlicher Gedanken in früher schon besprochenen Formen der Geistchristologie[2] die Nachweisbarkeit dieser Gedanken bei Tertullian und Hippolyt. Tertullian erklärt an einer Stelle, die ich anderorts ausführlich besprochen habe[3], Gen. 1, 26 dahin, daß der Mensch geschaffen sei ad imaginem Christi, des homo futurus, d. h. nach dem Bilde der damals noch der Zukunft angehörigen geschichtlichen Erscheinung Christi, der ihm die effigies dei war, sowohl im Sinne von 2. Ko. 4, 4 (vgl. 3, 18), als auch als der Anfänger einer neuen Menschheit (vgl. oben S. 135). Und Tertullian spricht so in der Schrift de resurrectione, deren Abhängigkeit von IQA schon oben (S. 223 Anm. 1 a. E.) als ernst zu erwägende Möglichkeit sich darstellte! Auch für Hippolyt, der nicht nur von Irenaeus selbst, sondern wahrscheinlich auch von mehreren seiner Quellen abhängig war, ist Christus die εἰκὼν θεοῦ sowohl als die Offenbarung des Vaters — διὰ γὰρ τῆς εἰκόνος ὁμοίας τυγχανούσης εὔγνωστος ὁ πατὴρ γίνεται[4] — wie als das Urbild der erneuerten Menschheit: τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ

---

1 Dies „ἀληθῶς" wird nicht nur besagen wollen, daß Jesus Christus ein ἀληθινὸς ἄνθρωπος war (vgl. oben S. 240, Anm. 3 a. E.), sondern daß die εἰκὼν θεοῦ in ihm zu wahrer (nicht entstellter) Erscheinung kam. So auch der Übersetzer: imaginem ostendit veram.

2 Vgl. das, was oben S. 134—137 über die abendländische Geistchristologie und S. 203 über die des Ignatius ausgeführt worden ist.

3 ThStKr 1927, S. 43 ff.

4 c. Noët. 7, S. 49, 24 f. Vgl. 12, S. 52, 12 f.: ἔνσαρκον λόγον θεωροῦμεν, πατέρα δὲ αὐτοῦ νοοῦμεν.

καινῆς πλάσεως πεφορηκώς . . ., ἵνα . . . σκοπὸν τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ[1].

Auch bei Irenaeus selbst findet die von mir empfohlene Ausdeutung der Stelle aus 5, 16, 2 (oben S. 250, I), bzw. des in ihr aus IQA Stammenden wahrscheinlich eine Bestätigung durch die zweite, oben (S. 249) schon angekündigte Stelle. Sie steht am Schlusse desselben Kapitels, dem I entnommen ist, und könnte, da sie von Nr. I nur durch Ausführungen getrennt ist, die, soweit sie aus IQA stammen, jedenfalls nicht in dieser Umgebung ihren Platz gehabt haben werden[2], in der Quelle sich unmittelbar an Nr. 1 angeschlossen haben. Eine allegorische Ausdeutung des 2. Ko. 6, 6 Erzählten wird hier mit der Bemerkung abgeschlossen: II, 5, 17, 4. II, 371f.: δι' ἔργου ἔδειξεν ὁ προφήτης, ὅτι τὸν στερεὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὃν per lignum ἀμελῶς ἀποβαλόντες οὐχ ηὑρίσκομεν, ἀποληψόμεθα πάλιν διὰ τῆς τοῦ ξύλου οἰκονομίας. ὅτι δὲ ἀξίνῃ ἔοικεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς φησί Mt. 3, 10, Ἱερεμίας

---

1 refut. 10, 33, 15, S. 291, 20—23. Vgl. c. Noët. 17, S. 55, 28ff.: παρὼν (ὁ λόγος) ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος καινὸς ἄνθρωπος γενόμενος und refut. 10, 33, 17, S. 292, 2ff.: πάθει οὐκ ἀντεῖπε καὶ θανάτῳ ὑπήκουσε καὶ ἀνάστασιν ἐφανέρωσεν, ἀπαρξάμενος ἐν πᾶσι τούτοις τὸν ἴδιον ἄνθρωπον, und ib. 10, 34, 5, S. 293, 11f.: νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς.

2 Diese zwischen I und II (5, 17, 4) sich findenden Ausführungen (5, 16, 3—17, 3. II, 368—371) beschäftigen sich nicht mehr mit dem „ad deum imponere homines", für das wir in 5, 16, 2 (oben Nr. I) eine Erklärung fanden, sondern wieder mit dem vorher behandelten „deponere deum ad homines". Gleich der Anfang (oben S. 219 bei Anm. 2) zeigt dies. Gleich hier macht sich auch die antimarcionitische Färbung (vgl. oben S. 243) wieder bemerkbar; und das, was die Quelle bot, ist offenbar auch sonst in ähnlicher Weise stark bearbeitet, wie in 5, 15, 2—16, 1. Doch tritt anderseits auch gleich in 5, 16, 3 die Quelle nicht nur in dem πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος deutlich hervor. Denn es paßt zu dem Logosbegriff von 5, 16, 2 (oben S. 250, Nr. I) und zu anderem in dieser Stelle, schlecht aber zu eigenen Formulierungen des Irenaeus, daß in 5, 16, 3 der geschichtliche Jesus Christus (der κύριος) im Gegensatz zu Adam, der dem Gebote (τῷ λόγῳ) Gottes ungehorsam war, τὴν ὑπακοὴν εἰσηγήσατο καὶ τὴν πρὸς τὸν λόγον αὐτοῦ πεισμονήν (16, 3, TuU. 20, 2 S. 78, 18f.) und daß wir mit Christo, der ὑπήκοος ἐγένετο μέχρι θανάτου (ib. 77, 12f.), als dem Anfänger der neuen Menschheit so zusammengefaßt werden, wie hier: ἐν τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι (TuU., 20, 2, S. 78, 21).

δὲ ὁμοίως 23, 29. τοῦτον οὖν κεκρυμμένον ἀφ' ἡμῶν ἡ τοῦ ξύλου ἐφανέρωσεν, ὡς προέφαμεν, οἰκονομία. ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπεβάλομεν αὐτόν, διὰ ξύλου πάλιν φανερὸν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο, ἐπιδεικνύων τὸ ὕψος καὶ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἐν ἑαυτῷ (Eph. 3, 18). Irenaeus, der unmittelbar vor diesem Abschnitt von der Sündenvergebung gesprochen hat, leitet von dem, womit er hier schließt (uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem) zu den Ausführungen über Elisa mit den Worten über: h o c (!) et per alios quidem multos, iam autem et per Heliseum . . . ostensum est. Ist da nicht offenbar, daß er mit kühner Hast ein ihm wertvolles, altes Stück an sein Gewebe anfügt? Wer würde sonst in der Geschichte von der verlorenen und wunderbar wiedergefundenen Axt eine Weissagung der Sündenvergebung finden! Dann aber ist die allegorische Verwendung dieser Elisa-Geschichte aus sich selbst zu erklären. Stellt man nun das „ἀμελῶς ἀποβαλόντες“ hier zusammen mit dem „τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν“ in Nr. I (oben S. 250), das „κεκρυμμένον ἀφ' ἡμῶν“ hier mit dem „οὐκ ἐδείκνυτο δέ“ dort, das φανερὸν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο und das ἐπιδεικνύων hier[1] mit dem „τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς“ dort, so scheint mir mehr als wahrscheinlich zu sein, daß der „στερεὸς λόγος τοῦ θεοῦ (latein.: firmum verbum dei) hier nichts anderes ist als das Wort in Gen. 1, 26, von dem es dort in Nr. I gleich am Anfang heißt: tunc hoc verbum ostensum est, quando homo verbum dei factum est. Ist es kühn, wenn man sagt, es sei also hier in II im Bilde dasselbe gesagt, was ohne Bild in I ausgesprochen ist: daß Christus durch Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit zunächst in sich, dann in den Seinen „ad deum imposuit hominem“? Hier kommt aber nach dem Grundgedanken von IQA das secundum similitudinem dei esse dann nur zur Verwirklichung, „cum spiritus dei commixtus animae unitur plasmati (oben S. 237). Wird dann hier nicht abermals wahrscheinlich, daß IQA bei Vic-

---

1 Da unmittelbar vorher Eph. 3, 18, wenn auch in andrer Reihenfolge der Substantiva, benutzt ist, darf man vielleicht auch das „ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ“ in Eph. 3, 14 mit dem συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου λόγου in 5, 6, 2 parallelisieren.

torin v. Pettau sich verrät, wenn es bei diesem heißt: donum spiritus sancti, quod in ligno perdiderat primus homo, per lignum passionis est redditum (oben S. 232)?

7. Eine kleine Ergänzung nur muß den beiden vorigen Nummern noch angefügt werden. Nicht so ist nach IQA Christus die Selbstoffenbarung Gottes (Nr. 5) und das Urbild und der Anfänger einer neuen Menschheit (Nr. 6), daß dieses von ihm allein κατὰ σάρκα, jenes allein κατὰ πνεῦμα ausgesagt werden könnte. Erst die Erscheinung des Göttlichen, des πνεῦμα im Sarkischen ist ja die Selbstoffenbarung Gottes: visibile patris filius; und erst die Vereinigung der σάρξ mit dem πνεῦμα verwirklicht den Anfänger der pneumatischen Menschheit: invisibile filii pater. Der „filius dei", der geschichtliche Jesus Christus, ist beides, und der Sohnesbegriff eint beides. Von einer „Naturenlehre", geschweige denn von einem „distincte agere" der Naturen, ist hier nicht zu reden. Im Gegenteil, die Begriffe „commixtio" und „unitio" finden sich immer wieder, wo von der Verbindung des πνεῦμα mit der σάρξ, des Göttlichen und des Menschlichen, gesprochen wird[1]. Diese Christologie hat henotische Färbung.

8. Übersieht man alles, was in den vorigen Nummern über die theologische Eigenart von IQA ausgeführt ist, und nimmt man erstens hinzu, daß der damals allgemeinchristliche Glaube an die ἀνάστασις σαρκός hier, in IQA, mit derselben besonderen Stärke sich geltend macht, wie in der kleinasiatischen Geistchristologie[2], auch innerlichst mit ihren Grundgedanken verflochten ist[3], und zweitens, daß eine über das Allgemeinchristliche hinausgehende Hochschätzung der Virginität, wie sie in den Paulusakten sich fand[4], auch für die Justin-Fragmente de resurrectione charakteristisch ist und mit einiger Wahrscheinlichkeit schon für deren Quelle, IQA, wird angenommen werden müssen[5], so wird jedem die enge Verwandtschaft erkennbar werden, die zwischen IQA und der in § 12 (oben S. 205 ff.) besprochenen kleinasiatischen Geistchristologie besteht. Ist sie eng genug und ist das, was über

1 Vgl. S. 239 bei und mit Anm. 6.
2 Vgl. oben S. 208 und S. 157.
3 Vgl. oben S. 228 und 236 f.
4 Vgl. oben S. 153, Anm. 2. 5 Vgl. oben S. 237.

die theologische Eigenart von IQA im vorigen dargelegt ist, sicher genug, um kleinasiatischen Ursprung von IQA beweisen zu können? Ich glaube diese Frage bejahen zu dürfen, doch halte ich behufs Sicherung dieser These und zugleich im Interesse späterer Erörterungen für zweckmäßig, noch weiteres Material heranzuziehen. Es ist ein lohnender, aber weiter Umweg, den wir dabei machen müssen. Denn der altkirchliche Theologe, zu dem ich mich nun wende, ist der 150 Jahre nach Irenaeus außerhalb des Imperiums lebende Aphraates. Überdies kann ich nicht gleich dazu übergehen, auch bei Aphraates ähnliche Gedanken nachzuweisen, wie IQA sie bietet; denn er hat auch sehr andersartige. Es muß, damit die Sachlage wirklich übersehbar wird, zuvor ohne Rücksicht auf Irenaeus und IQA von Aphraates gesprochen werden.

§ 15. Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Aphraates.

1. Aphraates[1] sagt in der einzigen seiner Ausführungen, die A. v. Harnack in der ihm gewidmeten Anmerkung seiner Dogmengeschichte[2] wörtlich anführt:

Nur das wissen wir, daß ein Gott ist und einer sein Messias und ein Geist und ein Glaube und eine Taufe. Mehr

---

1 Die zuerst von W. Wright (The homilies of Aphraates the Persian Sage, London 1869) nur syrisch herausgegebenen 23 Abhandlungen des Aphraates, die aus den Jahren 336/37 (I—X) und 344/45 (XI—XXII) stammen — Nr. XXIII ist ein Nachtrag aus dem August 345 —, zitiere ich nach der den syrischen Text und eine lateinische Übersetzung bietenden Ausgabe von J. Parisot in der Patrologia syriaca ed. R. Graffin, pars. 1, tom. I, Paris 1894, und tom. II, 1907, S. 1—489, und zwar nach Abhandlung und Paragraphenzahl, sowie nach Band und Seitenzahl der Patrologia syriaca, und, damit die eine Übersetzung an der anderen geprüft werden kann, unter Voranstellung eines Gleichungszeichens nach Seite und (von mir hinzugefügter) Zeilenzahl der deutschen Übersetzung von G. Bert (TuU. 3, 3 und 4, 1888). Bei Anführungen von Textteilen wähle ich die lateinische Übersetzung nur dann, wenn sie richtiger oder verständlicher ist, als die deutsche, und wenn sie neben der erreichbareren Berts behufs der Vergleichung mir mitteilenswert erscheint oder meinen Ausführungen sich besser oder erkennbarer einfügt. Aus der Literatur nenne ich neben der Einleitung Parisots, die auch die „doctrina“

als dieses frommt uns nicht zu sagen. Und wenn wir reden werden, werden wir fehlen, und wenn wir untersuchen, werden wir Schaden leiden[1].

Das zeigt freilich, daß man nicht viel „Theologie" bei Aphraates erwarten darf. Es ist jedenfalls keine philosophische Theologie. Doch ist Harnack m. E. zurückhaltender, als in dogmengeschichtlichem Interesse ratsam ist, wenn er dann nichts weiter über Aphraates hinzufügt, als: Der heilige Geist ist dem Aphraates als Syrer noch weiblich und mütterlich (Abh. 18)[2]. Soweit er eine Christologie hat, ist sie messianisch-johanneisch. Für den Gläubigen ist Christus Gottessohn und Gott, weil wir durch ihn Gott kennen. Kein Titel ist ihm für Christus zu hoch; aber keiner veranlaßt ihn zu Spekulationen im Sinne des Tertullian und Origenes.

Spekulationen im Sinne des Tertullian und Origenes liegen dem Aphraates allerdings fern; ja von einer Bekanntschaft mit Schriften des Origenes oder eines der Origenisten nach ihm findet sich bei ihm ebenso wenig, wie von einem Einfluß Justins oder eines anderen der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts[3]. Aber eben dies gibt der hinreichend erkenn-

---

Aphraats behandelt (I, p. XLI—LXVI): F. C. Burkitt, Early eastern christianity, London 1904, S. 81ff. (deutsch von E. Preuschen: Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, S. 52ff.) und P. Schwen, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums (Neue Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 2. Stück), Berlin 1907, S. 69ff. Schwen verzeichnet weitere Literatur. — Ich hoffe, es ist nicht Übersichtigkeit meiner Augen, daß ich über die „Theologie" des Aphraates vielfach anders denke, als Parisot, Burkitt und Schwen.

2 I⁴, 733, Anm. 1.

1 23, 60. II, 123 = 410, 2ff. Harnack gibt die am Schlusse etwas abweichende Übersetzung der Stelle, die sich bei Burkitt-Preuschen (S. 58) findet.

2 18, 10. I, 839=297, 4.

3 R. H. Connolly (JthSt VI, 1905, S. 538f.) hat auf die auffällige Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen der Behandlung von Jud. 7, 4—8 durch Aphraates (7, 19—21. I, 343—350 = 123, 14—126, 11) und derjenigen des Origenes (hom. in Jud. 9, 2, WW 7, ed. Baehrens 519, 20—521, 5) vorliegt. Doch glaube ich nicht, daß an eine Benutzung des Origenes durch Aphraates gedacht werden darf. Die Ausdeutung des Textes (einschließlich der Wertung der Treue eines Hundes) kann ohne literarische Beziehungen bei zwei Schriftstellern ähnlich ausfallen.

baren dogmatischen Tradition, in der Aphraates stand, eine ganz hervorragende Bedeutung für die Dogmengeschichte. Aphraates lebte im persischen Ostsyrien, in einer Gegend, in der, wie die Chronik von Arbela gelehrt hat, die Anfänge des — zumeist dörflichen — Christentums bis ins endende erste oder beginnende zweite Jahrhundert zurückzugehen scheinen[1]. Hellenistische Einwirkungen haben auch hier, im äußersten Westen Persiens, unter der Herrschaft der Arsaciden und in den Anfängen der Sassanidenzeit nicht ganz gefehlt; aber dann waren sie zurückgetreten[2], und in den christlichen Gemeinden haben sie sich in der Zeit vor Aphraates wohl nur in sehr beschränktem Maße geltend gemacht. Erst nach seiner Zeit begann in der syrischredenden Christenheit der Einfluß der benachbarten griechischen Reichskirche bedeutsam zu werden[3]. Das Syrisch des Aphraates zeigt noch keine Einwirkungen des Griechischen[4]; die LXX benutzt er nicht[5]; die Frage, ob er überhaupt in nennenswertem Umfange Griechisch verstanden hat, ist vielleicht garnicht zu beantworten, jedenfalls weiß ich nicht, daß sie untersucht worden ist. Man darf nach alledem bei Aphraates ein Verständnis des Christentums erwarten, das, wenn auch vielleicht mit eigenartigen Wucherungen, seinen Wurzeln nach aus älterer Tradition stammt. Und diese Erwartung täuscht nicht.

Wer diese Erklärung der Verwandtschaft hier nicht für ausreichend hält, wird m. E. annehmen müssen, daß eine derartige erbauliche Verwertung der Gideon-Geschichte dem Aphraates und vielleicht auch dem Origenes von dritter Seite — wer weiß, durch wieviel Vermittlungen! — bekannt geworden war.

1 Vgl. Harnack, Mission usw.[4], 1924, S. 683 ff.

2 Vgl. Mommsen, Römische Geschichte V, 1885, S. 346. 349. 451 ff.

3 Vgl. Bert, S. XXXII sq.

4 Vgl. bei Bert, S. XIX sq. und Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. IV, 1924, S. 337 die von ihnen herangezogenen Urteile namhafter Syrologen.

5 F. C. Burkitt (JthSt VI, 1905, S. 289 f.) hat eine Stelle bei Aphraates nachgewiesen (5, 2. I, 186 = 71, 13 f.), an der er (inbezug auf Ps. 37, 35) gegen die Peschita und das AT. mit LXX (und mit I. Clem. 14,5) übereinstimmt. Aber hier wird die LXX gegenüber dem masoretischen Text das Ursprüngliche bieten (vgl. schon Kautzsch, Die Heil. Schrift des AT.s[3], 1910, II, 144, Anm. a), und die syrische Übersetzung, die Aphraates benutzte, wird diesen besseren hebräischen Text wiedergegeben haben.

2. Aphraates kennt Mt. 28, 19 als Taufformel: Vater, Sohn und Geist sind die drei hohen und herrlichen Namen, die über dem Haupte des Täuflings genannt sind[1]. Er verwendet auch eine entsprechende Doxologie: Preis und Ehre sei dem Vater und seinem Sohne und seinem lebendigen und heiligen Geiste[2]. Aber es wäre vorschnell daraus zu schließen, daß er eine Dreieinigkeitslehre gehabt habe[3]. Gott, der Vater, ist ihm der eine Gott[4], der heilige Gott[5]. Neben ihm nennt Aphraates einmal in binitarisch klingender Weise den hl. Geist: Solange ein Mensch noch kein Weib genommen hat (vgl. Gen. 2, 24), liebt und ehrt er Gott, seinen Vater, und den heiligen Geist, seine Mutter[6]; an anderen Stellen[7] werden von ihm Gott „und sein Messias" (oder „Gesalbter" = Χριστός) so scheinbar ditheistisch — denn auch Christus ist Gott[8] — zusammengestellt, daß für den hl. Geist, wie es scheint, kein Platz bleibt[9]. Ist das ein Zeichen theologischer Unklarheit oder der Unfertigkeit der Gedanken bei Aphraates? Waren insonderheit seine Vorstellungen vom hl. Geiste „verworren" oder „schwankend"?[10] Nun, man wird von Aphraates, dem es vor allem wichtig war, daß bei einem Menschen die Herzenstür geöffnet ist[11], und der von dem, der aus seinem Herzen verschwinden läßt die Lehre des Geistes, sagt: Er übt seinen Mund im Her-

1 23, 63. II, 134 = 412, 32ff.

2 23, 61. II, 127 = 411, 10f. Eine dritte an die Taufformel (bzw. an Eph. 4, 4—6) anklingende Stelle (23, 60. II, 123=410, 1f.) ist die oben S. 257f. zitierte.

3 Auch Schwen sagt: „Eine eigentliche Trinitätslehre nach Art des späteren kirchlichen Dogmas ist nicht vorhanden" (S. 91).

4 1, 19. I, 43 = 16, 19ff.; 23, 60. II, 123 = 410, 2; 23, 61. II, 127 = 411, 4f.; 23, 62. II, 127 = 411, 15. 17. 25. 26 (viermal: unum deum esse); vgl. u. a. 2, 7. I, 63 = 25, 27; 17, 8. I, 802 = 284, 35.

5 15, 3. I, 734 = 261, 18. „Der Heilige" wird mehrfach als Bezeichnung Gottes gebraucht (z. B. 19, 1. I, 846 = 299, 1).

6 18, 10. I, 839 = 297, 3f.

7 6, 11. I, 286 = 104, 32f.; 20, 16. I, 919 = 324, 12.

8 17, 2. I, 787 = 280, 15; vgl. 17, 11f. I, 814f. = 289, 5 und 9.

9 In der Formulierung des „Glaubens" (1, 19. I, 43 = 16, 19ff.) ist des Geistes nur in dem Satzteile gedacht: „misit de spiritu suo in prophetas". „Man darf wohl sagen", meint auch Schwen (S. 92), „daß die Anschauung Afrahats nicht trinitarisch, sondern binitarisch ist: „Gott und sein Christus" oder: Gott und der heilige Geist.

10 Schwen S. 57 und 90. 11 14, 35. I, 662 = 238, 13f.

sagen der gewöhnlichen Lehre, und sein Herz ist leer vom Guten[1], nicht erwarten können, daß er die ἀκρίβεια τῶν δογμάτων für das Nötigste am rechten Christ-Sein gehalten habe[2]. Aber man muß mit dem Vorwurfe der Unklarheit oder Unfertigkeit doch vorsichtig sein gegenüber einem Mann, der nicht nur, soweit Menschenaugen sehen können, durch aufrichtige, in seiner Weise tiefe Frömmigkeit sich auszeichnete und an Schriftkenntnis vielleicht selbst einem Origenes nicht nachstand, sondern auch als Schriftsteller wußte, was er tat. Er hat in seinen 22, akrostichisch zu einem Ganzen verbundenen Abhandlungen — die 23. ist ein Nachtrag — eine vollständige Darlegung des christlichen Glaubens bieten wollen[3], war sich bewußt, die Ansicht der ganzen Kirche zu vertreten[4], und verrät bei aller Bescheidenheit eine erfreuliche Sicherheit[5]. In der Tat stößt man auf eine in sich klare, theologische Tradition, wenn man die oben angeführten trinitarisch oder binitarisch oder ditheistisch gefärbten Sätze in das Licht dessen stellt, was bei Aphraates erkennbar ist über seine Logosvorstellung (s. Nr. 3), über seinen Sohnesbegriff (s. Nr. 4), über seine Anschauung vom hl. Geiste in Christus (s. Nr. 5), über seine Auffassung der Menschwerdung (s. Nr. 6) und der Gottheit Christi (s. Nr. 7).

3. Von der philosophischen Logoslehre der Apologeten findet sich bei Aphraates nicht die geringste Spur. Der λόγος, von dem er, wie ja zwei kurze Zitate zeigen[6], am Anfange

---

1 14, 43. I, 699 = 250, 25—28.

2 Vgl. oben S. 258 bei Anm. 1.

3 Vgl. die vorangestellte epistula interrogatoris (I, 1 ff. = 1 f.), sowie den Anfang der ersten und den Schluß der 22. Abhandlung (I, 5 ff. I, 14 ff. = 3 f.; 22, 26. I, 1043 ff. = 366 f.) (Parisot).

4 22, 26. I, 1043 ff. = 366, 29 (Parisot: iuxta mentem totius ecclesiae . . . scripta).

5 22, 26. I, 1046 = 366, 37 ff.: „Und ich, der ich dieses geschrieben habe, sage, wenn manches hiervon mit einem andern Lehrer nicht übereinstimmt, also: »Diese Weisen haben recht geredet; und mir schien es gut, also zu reden. Und wenn jemand über irgend einen Punkt zu mir reden und mich überzeugen kann, so nehme ich es von ihm ohne Streit an (sine contentione illum audiam)«."

6 1, 10. I, 22 = 8, 23 (Jo. 1, 1 a); 6, 10. I, 282 = 102, 17 (Jo. 1, 14); 8, 15. I, 391 = 139, 28—30 (Jo. 1, 1 a und 1, 14). Parisot meint, auch 5, 11. I, 814 bei Anm. 18 = 289, 5 sei Jo. 1, 1 benutzt; aber an jede

des Evangeliums unsers Erlösers, d. h. im Eingange des Diatessarons Tatians, las (Jo. 1, 1a und 1, 14), war ihm Gottes Wort (verbum), Rede (sermo), Stimme (vox), nichts anderes[1]: in Ps. 119, 105 (sein Wort ist meines Fußes Leuchte) ist ihm, da er die Stelle auf Christus bezieht, von eben diesem „Worte Gottes" die Rede[2]; und in den Ausführungen, in denen er den λόγος, von dem der Johannesprolog in 1, 1 und 1, 14 spricht, in der Stimme des Menschensohnes wiederfindet, durch die nach Jo. 5, 25 die Toten erwachen[3], ist eben derselbe Gedanke durch die Worte ausgedrückt: „durch ein Wort Gottes, das durch seinen Gesalbten gesandt wird, stehen alle Toten auf[4]. Einen λόγος ὑφεστηκώς[5], eine „Hypostase" des Logos, hat Aphraates gewiß nicht gekannt[6]. Wie er

---

andre Stelle der hl. Schrift, da Christus „Gott" genannt wird — und die damalige Exegese kannte deren viele! — ist hier eher zu denken.

1 8, 15. I, 390f. = 139, 23—31: ipse est vox illa, per quam mortui reviviscent, idque de se ipso salvator testatur, dum ait: „veniet hora, quando mortui quoque vocem audient filii hominis et de monumentis suis prodibunt" (Jo. 5, 25. 28f.). ita enim scriptum est: „in principio erat vox", quae est verbum (Jo. 1, 1), et rursus: „verbum corpus factum est et habitavit in nobis" (Jo. 1, 14), ipsum autem est vox dei, quae ab alto clamans cunctos mortuos excitabit. Vgl. Schwen, S. 84.

2 1, 10. I, 22 und 26 = 8, 20—24 und 9, 23.

3 Vgl. Anm. 1.

4 8, 15. I, 387 = 138, 35 (Parisot: uno dei verbo per Christum emisso surgent mortui omnes).

5 So Malchion, eine Äußerung Pauls v. Samosata („οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος") aufnehmend und in seinem Sinne deutend (TuU. 44, 5, S. 334, 29 und 355, 1).

6 Schwen (S. 85) meint, es „streife etwas ins metaphysische Gebiet, wenn Aphraates (6, 10. I, 282 = 103, 15ff.) sagt: „Da Gabriel der seligen Maria, die ihn (d. i. „unsern Herrn" vgl. ib. I, 279 = 102, 24) gebar, die Verkündigung brachte, nahm er das Wort aus der Höhe und kam, und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns" (zu Parisots Übersetzung vgl. Schwen, S. 85, Anm. 1). Aber auch mit diesem Urteil Schwens ist noch zu viel gesagt. Denn das „er nahm das Wort aus der Höhe" sagt schwerlich mehr, als daß Gabriel, die Verkündigung ausrichtend (21, 10. I, 959 = 338, 29), einem Gebot aus der Höhe folgte; vgl. was 14, 36. I, 666, 12 = 240, 11f. von Gott, da er die Sintflut kommen ließ, gesagt wird: „Er nahm das Wort (Gen. 1, 6 ist wohl gemeint) weg von der Flut und hob sein Gebot weg von dem einschließenden Sand (abyssum a praecepto exsolvit arenaeque ligatae sustulit edictum"; im Syrischen entspricht dem „er nahm das Wort" an beiden Stellen dasselbe Verbum).

Jo. 1, 1b und 1c verstanden hat, erfahren wir nicht[1]. Wahrscheinlich ist mir, daß er — ähnlich, wie die kleinasiatische Geistchristologie (vgl. oben S. 208) — die Bezeichnung Christi als „Wort Gottes" dahin verstanden hat, daß Christus eine lebendige Verkündigung Gottes an die Menschen, sein verkörpertes Wort war, seine Offenbarung, wie wir sagen würden. Dafür spricht auch, daß bei Aphraates sehr oft von Christus in fast stereotyper Form gesagt wird: „durch den wir Gott erkannt haben[2]." Wir mit der orthodox gewordenen philosophischen Logoschristologie Vertrauten sind immer wieder in Gefahr, da, wo bei altkirchlichen Schriftstellern der Logosbegriff mit Christus in Zusammenhang gebracht wird, voreilig dies stets hellenistisch zu deuten, obwohl doch schon Apok. 19, 13 lehren kann, daß semitisches Denken in anderen Bahnen ging. Und Aphraates war, wenn auch kein Jude[3], so doch ein Semit. Besondere Hervorhebung verdient noch ein Zwiefaches: erstens, daß von der Verwendung des Logos- (oder Memra-)[4]Begriffs zur Erklärung der alttestamentlichen Theophanien sich nichts bei Aphraates findet, und zweitens, daß die Vorstellung des Logos-Sohnes ihm fremd ist: weder Ps. 45, 2[5], noch Prov. 8, 22[6] wird zitiert.

---

1 Auch nicht 1, 8. I, 19=7, 34, wo es (vgl. Schwen S. 83, Anm. 1) in bezug auf Sach. 4, 7 heißt: quare autem dixit »principalem« (scil. lapidem) nisi, quod a principio erat apud patrem"; denn daß Aphraates hier an Jo. 1, 1b gedacht hat, ist deshalb nicht anzunehmen, weil das „in principio" hier, dem Sacharja-Texte entsprechend, anders ausgedrückt ist, als Jo. 1, 1 und Gen. 1, 1. Jo. 1, 1c mag Aphraates von dem Gedanken aus erklärt haben, den Theophilus (ad Autol. 2, 10, S. 82) in anderem Zusammenhange (inbezug auf das „Gott sprach" in Gen. 1, also ohne direkte Beziehung auf Jo. 1, 1) ausspricht: ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεός.

2 z. B. 17, 4. I, 790=284, 21; ib. I, 802f.=285, 10; 23, 53. II, 106=404, 14; 23, 61. II, 127=411, 9 (vgl. das letzte Gebet Polykarps, mart. Pol. 14, 1 (Bihlmeyer, S. 127, 19): δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν).

3 Vgl. Bert, S. XIII. 4 1, 10. I, 21, 17=8, 22.

5 Diese Stelle wird schon von Justin (dial. 38, S. 130) und später bekanntlich unendlich oft als Schriftbeweis für die Zeugung des Logos benutzt. Der LXX-Text: „ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν" macht das erklärlich, während Kautzsch den Urtext mit den Worten wiedergibt: „Mein Herz wallt über von lieblicher Rede."

6 Dies „κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ" verwendet auch schon Justin (dial. 129, S. 462).

4. Psalm 2, 7 (υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) und Ps. 110, 3 hat sich allerdings nach Aphraates auf Christus bezogen[1]. Aber eben auf Christus, den geschichtlichen Jesus Christus. Denn beide Stellen beweisen ihm, daß dieser Jesus (dessen Leiden für uns im Vorangehenden erwähnt ist), zuvor verheißen war von Alters her durch die Propheten und Sohn Gottes genannt wurde[2]. Die ganze Abhandlung XVII, der dies Zitat entstammt, zeugt für dies sein Verständnis des Sohnesbegriffs. Burkitt sagte: Die Homilie ist, wie viele andere, gegen die Juden geschrieben, die darüber Klage führten, daß die Christen einen Menschen verehrten, den sie Sohn Gottes nannten. . . . Aphraates stellt sich die Aufgabe, die christliche Ansicht zu verteidigen selbst um den Preis des Zugeständnisses, daß Jesus, den die Christen Gott nennen, nur ein Mensch war[3]. Schwen erklärte, die Homilie würde, allein ins Auge gefaßt, die Auffassung des Aphraates von Christo ganz schief wiedergeben[4]. Er ließ sie daher zunächst unberücksichtigt und behandelte sie nachträglich gesondert[5]. In dieser nachträglichen Behandlung meinte er,

---

1 17, 9. I, 803=285, 17. Über Ps. 110, 3 vgl. Anm. 2.

2 17, 9. II, 803=285, 15ff. Die hier von Aphraates mitbenutzte Stelle aus Ps. 110, 3 ist (schon bei Justin, apol. 1, 45, Otto I, 126) in ihrem LXX-Text (. . . ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε), ebenso wie Ps. 45, 2 (vgl. oben S. 263 Anm. 5), ein Beispiel dafür, daß die gröbsten exegetischen Mißverständnisse in der Entwicklung der orthodoxen Lehre eine nicht geringe Rolle gespielt haben. Der Sinn des Verses ist nach Kautzsch: „Dein Volk ist (voller) Willigkeit an deinem Heertag, auf heiligen Bergen (b^{e}har^{e}rê, statt b^{e}had^{e}rê und zum ersten Versglied gezogen); aus dem Schoße der Morgenröte (kommt) dir der Tau deiner jungen Mannschaft.“ Aphraates las in seiner syrischen Bibel: in splendoribus sanctitatis ex utero ab antiquo te puerum genui (Parisot I, 803, vgl. 804, 12). Das „ab antiquo“ (oder ab ante), das kurz vorher (Parisot I, 804, 8) gleichfalls vorkommt (vgl. den Text oben, wo Parisot „olim promissum“ übersetzt), gibt dem Aphraates den Schriftbeweis für dies „olim promissum“ (Bert: „von Alters her verheißen“), hat also (worauf auch das „te puerum genui“ hinweist) mit einer Zeugung πρὸ αἰώνων nichts zu tun.

3 Burkitt-Preuschen S. 60f. Burkitt hatte hier 17, 2. I, 786 = 280, 11 im Auge: licet eis concedamus (Jesum) hominem esse. „Nur ein Mensch“ steht da nicht.

4 S. 82. 5 S. 92f.

Aphraates beweise hier viel weniger, als er sonst von Christo aussage, stelle ihn auf gleiche Stufe mit den Menschen usw. Fast ist man versucht, so sagt er dann[1], an moderne Jesusverehrung zu denken. Mag das nun Ungeschick von ihm sein oder mag er nur, wie Forget[2] sich ausdrückt, gegen die Juden unter Eingehen auf ihren Standpunkt „ad hominem" beweisen: „jedenfalls scheint mir die Tatsache, daß für ihn die Möglichkeit solcher Beweisführung offen stand, zu zeigen, daß er noch nicht so absolut auf die Behauptung der Gottheit (deitas) Christi festgelegt war, wie die gleichzeitige römisch-griechische Reichskirche." Beide Urteile vermag ich mir nicht anzueignen. Ich kann in der Abhandlung XVII weder ein dem Aphraates nur durch die Polemik abgenötigtes „Zugeständnis", noch Anschauungen finden, die von seinem sonstigen Denken abweichen. Denn einerseits sieht man nicht allein in anderen Abhandlungen, daß Christus für Aphraates nicht „nur ein Mensch" war[3]; auch hier in Abhandlung XVII heißt es, daß er Gott ist, der von Gott gekommen ist[4]. Andererseits sieht man nicht nur in Abhandlung XVII, daß Aphraates davon überzeugt war, Jesus sei ein Mensch gewesen wie andere Menschen[5]; auch sonst tritt das bei ihm hervor[6]. Daß es in

1 S. 93.

2 Forget, De vita et scriptis Aphraatis, Diss. theol., Löwen 1882, S. 233.

3 Vgl. z. B. 1, 8. I, 19 = 7, 34: a principio erat ille apud patrem (vgl. S. 263, Anm. 1); 2, 20. I, 94 = 39, 4f. und 7—10: er (Christus) treibt von uns die unreinen Geister und macht uns zu Wohnungen seiner Gottheit . . .; und er ist in die Welt gelegt, wie der Schatz, der in den Acker gelegt ist, und — was nun folgt, bezieht sich nicht etwa auf die Menschwerdung, sondern (so auch Parisot I, p. XLVIII) auf die Szene in Nazareth, Luc. 4, 29f. — er zeigt die Kraft seiner Majestät, da er aus der Höhe in die Tiefe gestürzt und nicht beschädigt wird. Vgl. auch die unten S. 272ff. besprochenen Stellen 6, 10. I, 278 = 102, 21f.; 9, 14. I, 442 = 156, 31ff. und 23, 49. II, 95 = 401, 9.

4 17, 2. I, 787 = 280, 20. Parisots Übersetzung: „qui a deo prodivit" ist mißverständlich, weil man sie im Sinne eines vorzeitlichen προελθεῖν deuten kann. Im Syrischen aber steht dasselbe Verbum, das in dem μαρὰν ἀθά (1. Ko. 16, 22) verwendet ist.

5 17, 8. I, 799 = 284, 14ff.: Hierdurch werden die Hartnäckigen (contumaces) überzeugt werden, daß es nichts Absonderliches ist, wenn wir Christum den Sohn Gottes nennen. Siehe, alle Menschen

Abhandlung XVII besonders deutlich sich zeigt, entspricht dem status controversiae. Doch darf man daraus, daß Aphraates hier seinen Beweis darauf richtet, daß „dieser Mensch“ (Jesus) mit Recht Gottes Sohn genannt werde, nicht schließen, er habe Jesum, abgesehen von dem Göttlichen in ihm (von dem gleich geredet werden wird, s. Nr. 5), als den „Sohn Gottes“ bezeichnet. Das aber ist nach Abhandlung XVII — jedoch nicht nur nach dieser — allerdings zweifellos, daß Jesus Christus von Aphraates (der dabei wesentlich an den erhöhten Herrn[1] denkt), nicht deshalb der „Sohn Gottes“ genannt wurde, weil er als der „ewig“ oder vor der Zeit gezeugte „Sohn Gottes“ galt — den Begriff kennt Aphraates

hat er (Gott) empfangen und erzeugt aus seinen Gedanken (vgl. 17, 7. I, 798 = 283, 15—24); 17, 4. I, 790 = 281, 9ff.: Es steht geschrieben »Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes« (Dt 14, 1), und über Salomo sagt er: »Er wird mein Sohn sein, und ich werde sein Vater sein« (2. Sam. 7, 14). Und auch wir nennen diesen Christum den Sohn Gottes (nos igitur pariter Christum illum vocamus filium dei); 17, 3. I, 787 = 280, 21: Der ehrwürdige Name der Gottheit wird auch gerechten Menschen beigelegt (vgl. 17, 6. I, 791f. = 282, 5f.). Vgl. auch Schwen S. 86, Anm. 4.

6 21, 16. I, 970 = 342, 7f.: Jesus war ein Sohn Davids dem Fleische nach; 4, 6. I, 147 = 56, 13ff.: „In seinen (Jakobs) Lenden war der Embryo des Löwen Juda, in welchem verborgen war Christus;“ 6, 6. I, 266 = 98, 17f.: „der Sohn der seligen Maria“ (beatae Mariae proles); 23, 11. II, 31 = 378, 32: mortuus est quemadmodum nos; 23, 12. II, 34 = 379, 28f.: „das Gebet dieser beiden größten Propheten und herrlichen Hirten“ (Moses und Christus). Salomo kommt als „Sohn“ Gottes auch außerhalb hom. 17 vor (14, 28. I, 646 = 233, 26), ebenso, daß Gott Adam „zeugte“ (23, 12. II, 67, = 392, 26). Es widerspricht der Vorstellung, daß Jesus Christus „ein Mensch“ gewesen ist, nicht, daß an nicht wenigen Stellen von einem „corpus induere“ und dgl. in bezug auf ihn gesprochen wird, z. B. 22, 4. I, 995 = 351, 3f. (Jesus . . . corpus induit); 23, 11. II, 31 = 378, 35f. (salvator . . . corpore indutus); 23, 21. II, 66 = 392, 3f.: „Von Maria zog er (Jesus Christus) den Leib an.“ Denn, davon abgesehen, daß auch die Abendländer „carnem induere“ und „hominem assumere“ gleichwertig gebrauchen, muß man darauf hinweisen, daß Aphraates auch in bezug auf andere Menschen ähnlich sich ausdrücken konnte (7, 1. I, 314 = 114, 1: Siegreich [innocens] ist einer allein von den Geborenen, die mit dem Leib sich umkleidet haben).

1 Daraus, d. h. aus Gegenwartsverhältnissen (nicht aus Gedanken an das πρὸ αἰώνων) erklärt sich, daß Aphraates beweist, „daß Gott einen Sohn hat“ (17, 1. I, 786 = 280, 3; 22, 25. I, 1043 = 366, 6.

gar nicht[1] —, sondern weil dem geschichtlichen (und erhöhten) Jesus Christus dieser Ehrenname zukam. Fragt man, weshalb dieser Name ihm zukam, so wird man im Sinne des Aphraates darauf hinweisen müssen, daß er der aus dem Geist Gezeugte war[2], der Geliebte Gottes[3], der „Sohn des Königs“, der seine Herrschaft teilt[4]. Den andern Kindern Gottes, seinen oft genannten Brüdern[5], denen er den Weg vorausgewandelt ist, den sie gehen sollen[6], ist er als der König[7] natürlich nicht gleichgeordnet, und als „Sohn“ ist er der μονογενής, d. h. der „einzige“ oder der „einzigartige“[8], und der πρωτότοκος[9].

---

1 In Sätzen wie 9, 5. I, 418 = 149, 7: „Es wurde hineingesät in die Maria der geliebte Sohn (dilecta proles)“ und 23, 49. II, 95 = 401, 12: „Er (Gott) sandte . . . seinen Sohn“ kann diese Vorstellung ebensowenig gefunden werden, wie z. B. mit dem Satze: „Preußen erhielt im Jahre 1740 einen 28jährigen König“ geschlossen werden kann, Friedrich d. G. sei seit 1712 König gewesen. Ähnlich steht es z. B. 22, 4. I, 995 = 351, 3: „Als Jesus, der Töter des Todes, kam“ und 14, 33. I, 658 = 237, 13f.: „Maria, die Prophetin, gebar den großen Propheten.“

2 Diese Begründung der Gottessohnschaft Jesu tritt trotz Luk. 1, 35 (das nicht zitiert wird) bei Aphraates zurück, ist ihm aber, da von Jesus die Geburt aus dem Geiste ausgesagt wird (6, 17. I, 302 = 110, 3; 23, 20. II, 63 = 388, 23) gewiß nicht fremd gewesen (vgl. auch 9, 5. I, 418 = 149, 7 oben Anm. 1).

3 Das oft (z. B. 9, 5. I, 418 = 149, 8; 23, 52 u. 53. II, 99, 102 = 402, 12 u. 403, 13) bei Aphraates sich findende „der geliebte Sohn“ darf, obwohl er Mk. 1, 11 u. 9, 7 (Parall.) nicht zitiert, als inhaltliche Bestimmung des Sohnesbegriffs angesehen werden. Beachtenswert ist in 23, 12. II, 35 = 402, 22 die Verbindung „filius primogenitus carissimus“.

4 Vgl. 6, 10. I, 282 f. = 103, 3, 5, 9; 9, 10. I, 431 = 153, 16; 17, 2. I, 787 = 280. 16 mit 5, 13. I, 210 = 79, 7.

5 6, 1. I, 242 = 90, 14; 9, 5. I, 418 = 149, 1; 14, 30. I, 650 = 235, 3; 14, 31. I, 654 = 236, 3; 14, 38. I, 679 = 244, 7; 21, 9. I, 955 = 337, 16.

6 23, 52. II, 99 = 402, 12. Vgl. zum Vorbild Christi 23, 12. II, 38 = 380, 29; 14, 39. I, 683 = 245, 15; 23, 48. II, 94 = 400, 15.

7 1, 4. I, 14 = 5, 25; 14, 11. I, 598 = 218, 4; 14, 40. I, 691 = 247, 34; vgl. 2, 6. I, 59 = 24, 24.

8 6, 6. I, 270 = 99, 18; 23, 52. II, 99 = 402, 19; 23, 53. II, 106 = 404, 13. Wenn es an der letzten dieser Stellen heißt: „Du sandtest uns deinen eingebornen Sohn“, so gilt hier das oben in Anm. 1 Gesagte; denn daß der unigenitus oder unicus filius (vgl. Schwen, S. 86) der geschichtliche Jesus Christus ist, zeigt die zweite der angeführten Stellen (23. 52. II, 99), wo von der „mors unigeniti sui“ (d. i. Gottes) gesprochen wird. 9 Vgl. oben Anm. 3 a. E.

5. Doch was ist für Aphraates das Göttliche in Christus[1], das ihm ebenso zweifellos ist, wie das Menschsein Jesu? Dies Göttliche kommt nach Aphraates aus Gottes Wesen: „Wir preisen durch dich“, so sagt er in der Gebetsanrede an Christus, den, der das Wesen hat von sich selbst, „der dich von seinem Wesen getrennt und dich uns zugesandt hat“[2]. Daß dies zu Gottes Wesen gehörige Göttliche in Christus für Aphraates der Geist Gottes, der hl. Geist, war, könnte man schon deshalb anzunehmen geneigt sein, weil Aphraates den apokryphen 3. Korintherbrief in seinem Kanon hatte und ihn zweimal zitiert[3]. Aber auch Ephräm († 379) hielt den Brief für kanonisch, ja er gab eine Erklärung desselben, und hat doch eine der griechischen Orthodoxie seiner Zeit sich anpassende Christologie vertreten. Auch das ist nicht beweisend, daß nach Aphraates Christus von der Jungfrau[4] „aus dem Geiste geboren war“[5], auch bei der Taufe den Geist empfing[6] — beides steht bei Aphraates einmal unmittelbar nebeneinander, ohne daß er daran Anstoß nimmt[7] — und von dem Vater den Geist „nicht nach dem Maß“ erhalten hatte[8]. Denn auch Orthodoxe noch der späteren Zeit haben nach Mt. 1, 20; 3, 16 und Jo. 3, 34 gelegentlich so geredet. Teils (Mt. 1, 20) vertrug es sich ja

---

1 2, 20. I, 94 = 39, 5 heißt es von Christus, er mache uns zu Wohnungen seiner Gottheit (divinitatis suae). Da handelt es sich um mehr als das „Ehrenprädikat der Gottheit“, das dem Menschen Jesus zukommt (vgl. oben S. 265, Anm. 5).

2 23, 52. II, 99 = 402, 20ff.; bei Parisot: qui te, ex sua essentia separatum, ad nos misit.

3 Zahn (Gesch. des neutest. Kanon II, 560f.) hat zuerst in 23, 20. II, 63 = 389, 2f. („Und der Apostel bezeugt: Jesus Christus war von Maria usw.) ein Zitat aus dem 3. Korintherbrief (V. 5; vgl. oben S. 149) nachgewiesen; und Jülicher (ThLZ 1889, Sp. 164) hat darauf aufmerksam gemacht, daß in 6, 12. I, 286=105, 9f. in gleich feierlicher Form V. 10 zitiert ist („Und auch der selige Apostel sagt: Gott verteilte von dem Geiste seines Christus“ usw. oben S. 149).

4 21, 9. I, 954 = 337, 2; 23, 21. II, 67 = 392, 21. Daß 23, 20. II, 63 = 389, 2 nur gesagt wird: „von Maria“, erklärt sich daraus, daß der Schrifttext (3. Kor. V. 5) das „παρθένου“ nicht bot (vgl. oben S. 149, Anm. 3). Man kann daher schwerlich sagen, daß bei Aphraates die Jungfrauengeburt zurücktrete (Schwen, S. 85).

5 6, 17. I, 302 = 110, 3; 23, 20. II, 63 = 388, 23.

6 21, 9. I, 955 = 338, 2. 7 6, 17. I, 302 = 110, 3f.

8 6, 12. I, 286 = 105, 12. 22. 25.

mit der Logoschristologie, teils (Mt. 3, 16 und Jo. 3, 34) ward es durch ein „κατὰ σάρκα“ oder dgl. mit ihr ausgeglichen. Anderweitig aber ist einwandfrei zu zeigen, daß bei Aphraates noch die alte Geistchristologie vorliegt. Ein Siebenfaches macht es zweifellos: a) Der Geist Gottes in den Propheten war Christi Geist bzw. de spiritu Christi[1]. — b) Die Wunder der Propheten tat der Geist Christi: Viele sind der Zeichen, die Christi Geist getan hat, von dem die Propheten empfangen haben[2]; „Kraft“, „Weisheit“ und „Geist“ Gottes ist dasselbe, und Christus ist „Kraft und Weisheit Gottes“[3]. — c) Christus gibt durch Handauflegung (Luk. 24, 50) oder Anhauchen (Jo. 20, 22) den heiligen Geist, bzw. sandte nach seinem Hingang zum Vater seinen Geist[4]. — d) Durch die Taufe erhalten auch jetzt noch die Christen den Geist Christi, bzw. de spiritu Christi[5], und dieser Geist, den sie in der Taufe empfangen, ist der spiritus sanctus ex ipsa divinitate[6]. — e) Im Geiste wohnt Christus in uns[7] (aliquid de Christo est in nobis)[8]; die Einwohnung Christi in den Gläubigen, den πνευματικοῖς[9], und die Einwohnung des Geistes und die Einwohnung Gottes sind für Aphraates dasselbe[10]. — f) Es heißt von den Gläubigen: vos estis filii pacis

---

1 1, 19. I, 43 = 18, 2 (in der Formulierung des Glaubens): misit (deus) de spiritu suo in prophetas; 6, 12. I, 286 = 105, 9 (vgl. S. 268, Anm. 3): etiam beatus apostolus ait: „divisit deus de spiritu Christi sui et misit in prophetas“; ib. I, 287 = 105, 16: de spiritu Christi acceperunt prophetae, unusquisque eorum prout ferre potuit. Vgl. 6, 15. I, 298 = 108, 31 f.; 10, 8. I, 463 = 164, 29.

2 6, 13. I, 291 = 106, 35.

3 10, 8. I, 463 = 164, 23. 31. Christus tut seine Wunder „in der Kraft dessen, der ihn gesandt hat“ (2, 20. I, 94 ff. = 39, 14 ff.

4 21, 10. I, 959 = 339, 12 f.; 21, 14. I, 967 = 341, 19; 6, 10. I, 282 = 103, 22.

5 6, 14. I, 291 = 107, 6 u. 106, 37 f.; 6, 12. I, 287 = 105, 18 f.

6 6, 14. I, 291 f. = 107, 16 f.

7 6, 14. I, 291 = 106, 37 f.: de spiritu Christi nos etiam accepimus et Christus in nobis habitat; vgl. 6, 10. I, 282 = 103, 20 ff.: Da er zu seinem Vater gegangen war, sandte er uns seinen Geist und sprach zu uns: „Ich bin bei euch alle Tage usw.“ (Mt. 28, 20).

8 6, 12. I, 287 = 105, 20 f.; vgl. 5, 25. I, 235 = 87, 24 f.

9 8, 5 = I, 370 = 132, 25 ff.

10 1, 3. I, 10 = 4, 14—19; 6, 10. I, 282 = 104, 1—4; 23, 47. II, 91 = 400, 1—5. In 1. Ko. 3, 16 liest Aphraates: καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν (1. 3. I, 10 = 4, 19 f.; 1, 5. I, 14 = 6, 2; 23, 47. II, 91 = 400, 4.

et fratres Christi et templa spiritus[1] und: Diejenigen, welche den Geist Christi empfangen haben, sind ähnlich dem himmlischen Adam, welcher ist unser Erlöser, unser Herr Jesus Christus, weil das Seelische in das Geistliche verschlungen ist[2]. — g) Der Geist in den Gläubigen kehrt bei deren Tode zu Christus, zu seiner Natur, zurück[3].

6. Wie hat nun Aphraates bei dieser Gleichsetzung des Göttlichen in Christus mit dem hl. Geiste das Verhältnis des Göttlichen zu dem Menschlichen in ihm sich gedacht? Welche Vorstellungen hatte er von der Menschwerdung? Das Wort ἐνανθρώπησις hat er nicht; und, wenn es bei ihm einmal heißt: Unser Heerführer . . . ist unser Herr Jesus Christus, der gekommen ist und unsere Menschheit angezogen hat[4], so darf,

---

1 14, 38. I, 679 = 244, 6f.

2 6, 18. I, 307 = 112, 1ff. Für Aphraates ist also (vgl. was a. a. O. = 111, 28ff. vorhergeht) Christus der ἄνθρωπος ἐπουράνιος, weil er den Geist vom Himmel hat.

3 6, 14. I, 294 = 107, 20. 23. Diese Anschauung ist m. E. nicht so wunderlich, wie sie (vgl. Bert, S. XLVIII) schon dem Araberbischof Georg († 724) und noch Schwen (S. 90f.) erschienen ist, und hat mit der Schutzengel-Vorstellung (selbst, wenn diese in 6, 15. I, 298 = 108, 36ff. vorliegen sollte) nichts zu tun. Auch das ist nicht auffällig, daß Aphraates meint, der Geist weiche von den gottlos werdenden Getauften (6, 14. I, 295 = 108, 10f.), ja er komme und gehe je nach der sittlichen Verfassung der Menschen (6, 17. I, 299f. = 109. 34ff.; vgl. 17, 7. I, 799 = 284, 9—13); denn es handelt sich hier nicht um eine substantielle Vereinigung und deren Auflösung, sondern um religiös-sittliche Beziehungen, bzw. um ein ungehindertes oder ein gehemmtes Einwirken des Geistes Gottes. — Interessant ist, daß die Vorstellung, der zu Christus zurückkehrende Geist rühme die, welche ihn rein bewahrt haben, und verklage die, welche ihn betrübten (6, 14. I, 295 = 108, 1—5. 11; 6, 18. I, 307 = 112, 5—13; 8, 23. I, 403 = 143, 24—29), seine Parallele hat an Ähnlichem, das von Christo gesagt wird: er rühmt die Seinen vor seinem Vater (6, 10. I, 282 = 103, 22f.). Christus und der Geist sind eben identisch, weil der Geist, der trotz aller Teilung (beim Einwohnen in den Gläubigen) einheitlich bleibt (5, 25. I, 235 = 87, 22ff.; 6, 10 I, 282 = 103, 26ff.; 6, 11. I, 283f. = 104, 5ff. und besonders Z 32f.; 6, 17. I, 306 = 111, 9f.), in seiner Fülle in Christus wohnt, unterscheidbar von ihm (6, 14. I, 295 = 108, 5), wenn und sofern an den Menschen Jesus gedacht wird, in dem er wohnt.

4 3, 16. I, 135 = 52, 25ff. (Parisot: mortalitatem nostram induit). Vgl. oben S. 266, Anm. 6.

da er von allen, qui progeniti sunt, sagen konnte: corpus induerunt[1], aus dieser Stelle und manchen ähnlichen nicht mehr geschlossen werden, als daß Aphraates bei der Erscheinung Christi in der Menschheitsgeschichte mehrfach nur an das Hereintreten des Göttlichen in diese Welt gedacht hat. Über die Art der Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen ist damit nichts gesagt. Aphraates hat gelegentlich Moses und Christus als „die größten Propheten“ zusammengestellt[2], und mehrfach wird Christus von ihm der große Prophet genannt[3]. Freilich gilt von den Propheten, daß sie nur vom Geiste Christi empfangen hatten[4], gleichwie von den Christen Entsprechendes gesagt wird[5]. Von Christo dagegen heißt es, daß Gott ihm den Geist nicht nach Maß gegeben habe[6], und daß, wenn Christen von seinem Geiste etwas erhalten, dies für ihn keine Verminderung mit sich bringe: er gleicht dann der ganzen Sonne, die bleibt, was sie ist, auch wenn sie ihre Strahlen aussendet[7], und im Vergleich mit der in den Propheten wirkenden Kraft des Geistes heißt es von Christo: domino Jesu Christo perfecta illa virtus relinquebatur[8]. Aber das ist dennoch unverkennbar, daß in den eben herangezogenen Äußerungen die „Menschwerdung“ als ein Einwohnen der Fülle des Geistes Gottes in dem Menschen Jesus (vgl. oben S. 265f.) sich darstellt. Zeigen andre Stellen eine andere Auffassung? Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Aphraates zweimal zitiert[9], erläutert er nicht[10]. Die Kenosis-Stellen bei Paulus (Phil. 2, 6ff.; 2. Ko. 8, 9) hat er von dem geschichtlichen Jesus Christus verstanden, aber so, daß er bei der einen an das πνεῦμα in ihm dachte, bei der andern an den Menschen. Ich habe in einer Abhandlung zur Geschichte der Exegese von Phil. 2, 6ff.[11] dieses Verständnis

---

1 7, 1. I, 314 = 114, 1 (vgl. oben S. 266, Anm. 6 a. E.
2 23, 12. II, 34 = 379, 28f. (vgl. oben S. 266, Anm. 6.
3 2, 6. I, 59 = 24, 28; 4, 6. I, 147f. = 56, 21 u. 30; 14, 33. I, 658 = 237, 14.
4 Vgl. S. 269, Anm. 1. 5 Vgl. S. 269, Anm. 7.
6 Vgl. oben S. 268 bei Anm. 6.
7 5, 25. I, 235 = 87, 23—27 (vgl. 6, 11. I, 283 = 104, 15—21).
8 8, 13. I, 386 = 138, 11f. 9 Vgl. S. 261 bei und mit Anm. 6.
10 Man kann nur vermuten, daß er es verstanden hat, wie oben S. 263 bei Anm. 1 u. 2 gesagt ist.
11 ThStKr 1927, 1—102. Aphraates ist S. 63—66 behandelt.

der Kenosis-Stellen die „Wechselform der Deutung A“ (d. i. der Erklärung der Stelle vom geschichtlichen Christus) genannt und brauche, da ich auf diese Ausführungen verweisen kann, hier nicht abermals darauf einzugehen, wie Aphraates Phil. 2, 6ff. und 2. Ko. 8, 9 verstand[1]. Aber die „Wechselform der Beurteilung der geschichtlichen Person Jesu Christi“, die nicht nur hier, sondern auch sonst bei Aphraates sich zeigt, ist für die Frage, die uns hier beschäftigt, d. h. für die Frage, wie Aphraates das Verhältnis des Göttlichen und des Menschlichen in Christo sich gedacht hat, von so unmittelbarer Bedeutung, daß von ihr die Rede sein muß. Vier Stellen bei Aphraates, von denen ich in der angeführten Abhandlung nur die dritte in die Erörterung hineingezogen habe, seien vorangestellt:

I. 21, 9. I, 954f. = 337, 11ff.: Joseph de cisterna escendit; Jesus e mortuis surrexit. Joseph, de cisterna ubi emersit, in fratres suos dominatus est; Jesu, postquam e sepulcro surrexit, dedit pater nomen magnum et excellentius, ut fratres eius ei servirent et inimici eius sub pedibus ipsius ponerentur.

II. 9, 14. I, 439f. = 156, 29ff.: Adam exaltavit se et humiliatus est ac pulveri naturae suae pristinae redditus. salvator noster gloriosus atque inclitus se humiliavit, exaltatus est autem et ad naturam suam priorem evectus gloriaque ampliatus, et cuncta ei subiecta sunt. salvator, quia seipsum humiliavit, gloriam suscepit et incremento auctus est; Adam, qui se exaltavit, humiliationem accepit maledictionesque humiliationi superadditas contraxit.

III. 6, 10. I, 278 = 102, 20f.: cum dominus noster extra naturam suam venit, in nostra natura ambulavit. maneamus autem nos (= „Lasset uns hoffen“) in condicione nostra naturali, ut in die iustitiae naturae suae consortes nos efficiat.

IV. 23, 49. II, 95 = 401, 9: corpus de pulvere induit et traxit illud ad naturam suam.

---

1 Nur eines sei, da ich auf die „leeren Gefäße“ bei Aphraates bereits a. a. O. (S. 93, Anm. 4) hingewiesen habe, hier ergänzend bemerkt: Aphraates hat die Selbsterniedrigung Christi ausdrücklich (vgl. ThStKr. 1927, S. 100) der Selbstüberhebung Adams entgegengestellt, der die Hoheit (Gen. 3, 5) sich selbst nehmen wollte (9, 14. I 439 = 156, 24; vgl. unten S. 273 Nr. II).

In Nr. I und II ists ebenso zweifellos der Mensch Jesus, von dem die Aussagen gemacht werden[1], wie in III und IV das πνεῦμα[2]. Sind das zwei Subjekte? So wenig, daß in Nr. II von dem dominus gesagt wird, er sei erhöht ad naturam suam priorem! Gemeint ist mit der natura prior fraglos das rein geistliche Sein, zu dem Christus auch qua homo erhoben ist, gleichwie — so wird man im Sinne des Aphraates sagen können (vgl. auch Nr. III am Schluß) — der Christ, der den Geist in ihm, den Geist Christi (vgl. oben S. 269), in Reinheit bewahrt hat, bei der Auferstehung des Fleisches von dem Geiste bewahrt werden wird fietque homo totus spiritalis[3]. Aber ebenso wenig darf man meinen, Aphraates sehe in Christo, nach Art der späteren Alexandriner oder Monophysiten, nur das eine göttliche Subjekt, das die Menschennatur wie ein Kleid angezogen oder gar mit seiner göttlichen Natur zu einer σύνθετος φύσις vereinigt habe. Vieles, was Aphraates von „Jesus" sagt und seine ganze Abhandlung XVII (vgl. oben S. 264 ff.) paßt dazu schlechterdings nicht[4]. Dachte er dann etwa wie die späteren Antiochener? Auch das nicht! Es wird unten (s. Nr. 7) offenbar werden, daß auch das den Aphraates von den späteren Antiochenern unterscheidet, daß

---

1 In dem ganzen Abschnitt, dem Nr. I angehört, 21, 9—20. I, 954—982 = 336, 15—345, 34 wird „Jesus" in seinem Tun und Leiden auf Erden neben alttestamentliche Personen gestellt, die Ähnliches getan und erfahren haben (vgl. Bert, S. 336, Anm. 2). Auch bei der Parallele: „Joseph a patre suo vestitus est tunica fimbriata; Jesum autem pater eius corpore induit de virgine (21, 9. I, 954 = 337, 1)" denkt Aphraates offenbar nicht an das πνεῦμα, sondern an die Anfänge des geschichtlichen Jesus Christus.

2 Vor und nach dem oben unter Nr. IV gedruckten Satze ist in demselben Kapitel Gott, der Vater, das Subjekt sachlich paralleler Aussagen. Hier und vielleicht auch in dem unmittelbar folgenden Satze (recondidit in nobis sal dissolvens putredinem, ut serpens, ad comedendum accedere tentans, sal illud abhorresceret, quod nequit manducare) ist das Subjekt wahrscheinlich das πνεῦμα, jedenfalls gilt das induere ihm. Doch ist es beachtenswert, wie wenig Gott und sein Geist dem Aphraates (als „zwei Hypostasen") auseinandertreten.

3 6, 18. I. 307 = 112, 11 ff. u. 25 ff.

4 Wenn der Monophysit Gregorius Barhebraeus den Aphraates als „orthodox" ansah (Parisot, S. XI; Schwen S. 85), so hat er dabei in der „Unterscheidung der Geister" sich nicht als groß erwiesen.

er den Geist Gottes weniger selbständig neben Gott denkt, als die späteren Theologen es von der „Hypostase" des Logos oder Sohnes neben der Hypostase des Vaters annehmen. Hier sei nur das betont, daß der Begriff der „Natur" bei Aphraates viel unphilosophischer ist, als der der θεία und ἀνθρωπίνη φύσις der späteren Zweinaturenlehre. Adam wäre, wenn er gehorsam blieb, zu höherer Natur (status superior) erhoben worden; da er fiel, wendete ihn sein Herr zu seiner ersten Natur der Erniedrigung[1]; die Gläubigen sollen dereinst nicht, wie die Gottlosen, in „ihrer Natur" bleiben, in natura pulveris, in qua Adam creatus est, sondern sollen, da der Geist wieder mit ihnen vereinigt wird, verwandelt werden, ganz spiritales werden[2]. Ja Paulus sagte seinen Bekehrten: „Wenn der Geist Christi in euch wohnt, so seid ihr geistlich", und universa haec apostolus dixit, dum, adhuc carne indutus, opera spiritus agebat[3]. Die prior natura Adams und die, zu der er hatte erhöht werden sollen, die prior natura Christi und die unsere, in qua ambulavit (oben S. 272, Nr. II), sind zwar sehr verschieden, aber keine völligen Gegensätze. Schon im Natürlichen kann der Geist wirken — Paulus, adhuc carne indutus, opera spiritus agebat, und nicht soll das Natürliche ganz ins Geistliche erhoben werden. Christus war, als er auf Erden lebte, zwar extra naturam suam, d. h. nicht mehr in rein geistlicher Daseinsweise; aber er blieb (als πνεῦμα) in excelsis habitans auch damals, da er nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte[4]. Im Lichte all dieser Äußerungen des Aphraates ist es deutlich, daß ihm die einheitliche Person des geschichtlichen Jesus Christus eine viel wirklichere Größe war, als das ἓν πρόσωπον τῆς ἑνώσεως der späteren Antiochener. Nicht, daß er an eine ἕνωσις φυσική der beiden Naturen gedacht hätte! Den Begriffen commixtio und adunitio, die wir in der kleinasiatischen Geistchristologie und in IQA fanden[5], begegnet man hier nicht. Aber man kann auch nicht sagen, anstelle der Vorstellung der „Menschwerdung" stehe bei ihm nur die der Einwohnung des Geistes Gottes in dem Menschen Jesus. Denn oft sieht er in Christo nur das Göttliche, das der Vater ex sua essentia sepa-

1 9, 14. I, 439=156, 24ff.; vgl. oben S. 272, Nr. II und Anm. 1.
2 6, 18. I, 307f.=112, 9 und 27ff. 3 8, 5. I, 370=133, 5f.
4 6, 9. I, 275f.=102, 1f. 5 Vgl. oben S. 207f. und S. 256.

ratum ad nos misit[1]. Vor seinem geistigen Auge steht die einheitliche Person des geschichtlichen und erhöhten Herrn, aber Aphraates sieht in ihr, abwechselnd, hier das πνεῦμα, dort den Menschen. Das letztere war für ihn nicht verständlicher, als das erstere. Und nicht nur für ihn. Bei Hermas haben wir Ähnliches gefunden[2]; und auch Tertullian konnte trotz der für sein Denken wesentlichen Einflüsse der Logoschristologie gelegentlich noch ebenso reden: certi (sumus) Christum semper in prophetis locutum, spiritum scilicet creatoris[3] und: hoc nomen (Jesus) ipse Christus suum iam tunc esse testatus est, cum ad Moysen loquebatur (Exod. 23, 21); quis enim loquebatur nisi spiritus creatoris, qui est Christus?[4] Die Aussagen des Aphraates über das Göttliche und Menschliche in Christus sind dyoprosopisch, aber im Rahmen der naiven Wechselform der Beurteilung der einheitlichen Person des geschichtlichen Jesus Christus.

7. Zu einem Abschluß können diese Ausführungen kommen, wenn sie zu den gleich am Anfange (s. Nr. 2, oben S. 260) festgestellten Tatsachen zurückkehren, daß Aphraates die triadische Taufformel kannte und von Gott und dem hl. Geiste einmal scheinbar binitarisch, von Gott und dem Erhöhten oft scheinbar ditheistisch gesprochen hat. Dachte Aphraates trinitarisch? oder binitarisch? oder ditheistisch? — Die oben (S. 260) angeführte Stelle, in der Gott als der Vater, der hl. Geist als die Mutter des getauften Menschen erscheint[5], kann nun ausgeschieden werden. Denn es handelt sich in ihr um den Geist in der Gemeinde, d. h. um Christus κατὰ πνεῦμα[6]. Die Stelle bietet also keine andere Zweiheit als diejenigen vielen, die „Gott und seinen Christus" zusammenstellen. — Berechtigt oder nötigt nun diese Zusammenstellung dazu, bei Aphraates

1 Vgl. oben S. 268 bei und mit Anm. 2.
2 Oben S. 186 f.. 3 adv. Marc. 3, 6. III, 384, 27 ff.
4 ib. 3, 16. III, 403, 7 ff. 5 18, 10. I, 839=297, 4.
6 Vgl oben S. 269 e. Auch der „filius regis, qui apud nos est" (6, 10. I, 282=103, 3) ist Christus κατὰ πνεῦμα. Daß Aphraates nicht auch in 18, 10 (vgl. Anm. 1) anstatt von Gott und dem hl. Geiste von Gott und Christus gesprochen hat, erklärt sich wohl daraus, daß für die erbauliche Verwendung von Gen. 2, 24, an der ihm hier lag, allein der Geist, weil im Syrischen ein Femininum, sich eignete, nicht aber „der Messias" (Christus).

von Ditheismus zu reden? Ehe auf diese Frage geantwortet werden kann, muß in Anknüpfung an das in Nr. 6 Ausgeführte ausdrücklich über die Stellung des Aphraates zur „Gottheit" Christi gesprochen werden. Schwen meinte (vgl. oben S. 264f.), daß Aphraates „noch nicht so absolut auf die Behauptung der Gottheit (deitas) Christi festgelegt war, wie die gleichzeitige römisch-griechische Reichskirche". Das hat mich an eine sehr richtige Bemerkung erinnert, die A. v. Harnack im August 1926 der bevorstehenden (ein Jahr später zusammengetretenen) Weltkonferenz für „Glaube und Verfassung" zu bedenken gab. „Die Kirchen", so schrieb er [1], „haben sich tatsächlich vom Unglauben die dilemmatische Frage aufzwingen lassen: „Ist Christus Gott, oder Mensch?", eine Frage, die vom Standpunkte des Unglaubens nicht nur verständlich, sondern auch notwendig ist, die aber jeder Gläubige als eine ihm fremde Frage empfinden sollte". Aphraates könnte vor dieser Kritik bestehen. Er gab den Juden zu, daß Christus ein Mensch war [2]; aber er sagte in eben demselben Zusammenhange, es stehe für die Christen fest, „daß Jesus, unser Herr, Gott ist, der Sohn Gottes und König, der Sohn des Königs, Licht vom Lichte" [3]. Dies ist nun freilich gegenüber Jesus, der ein Mensch war, bzw. sofern er Mensch war, nur ein Ehrenprädikat; denn Aphraates sagt: Wir nennen ihn Gott [4] und: Wir nennen ihn Gott, wie er (Gott) Moses mit seinem eigenen Namen (dem Gottes) genannt hat [5], d. h. zum „Gott" für Pharao und Aaron gemacht hat [6]. Und der Grund für dies Ehrenprädikat ist für den Glauben des Aphraates neben der Herrschaftsstellung des erhöhten Christus [7] zweifellos der, daß wir durch ihn Gott erkannt haben [8]. Aber dies Ehrenprädikat hat doch bei Aphraates auch seinen meta-

---

1 Christl. Welt 1926, Sp. 723. 2 Vgl. oben S. 264, Anm. 3.

3 17, 2. I, 787=280, 15f. Daß das „Licht vom Lichte" nicht aus dem Nicaenum stammt, ist bei der Unkenntnis A.s' von den Verhältnissen im Reiche zweifellos. Der Gedanke ist auch viel älter: schon Justin hat (vielleicht bereits zur Zeit seiner Bekehrung in Kleinasien) Christen kennen gelernt, die das Göttliche in Christo dem Licht verglichen, das die Sonne ausstrahlt (dial. 128, Otto II, 460). Vgl. auch oben S. 271, Anm. 7.

4 17, 12. I, 815=289, 9. 5 17, 4. I, 790=281, 15f.

6 17, 3. I, 787=280, 27—30. 7 Vgl. oben S. 267, Anm. 4.

8 Vgl. oben S. 263 bei Anm. 2.

physischen Hintergrund. Denn wenn Aphraates sagt, Christus mache uns zu Wohnungen seiner Gottheit (divinitatis suae)[1], so ist mit seiner „Gottheit“ sein Geist gemeint[2], und dieser Geist Christi ist der spiritus sanctus de ipsa divinitate[3], den Gott von seinem Wesen getrennt und (in Christo) zu uns gesandt hat[4]. Aphraates hat auch oft, wenn er von Christus sprach, nur an dies göttliche πνεῦμα gedacht, wie schon bei seinem Kommen in die Welt, so auch gegenüber dem erhöhten Christus[5]. Aphraates hat die eine Person des Herrn nicht entsprechend geteilt; von dem χωρίζειν τὰς φύσεις der spätern Antiochener findet sich bei ihm noch nichts[6]; das „im Fleische-

---

1 2, 20. I, 94=39, 5. 2 Oben S. 269, Anm. 5.
3 Oben S. 269, Anm. 6. 4 Oben S. 268, Anm. 2.
5 Vgl. S. 270, Anm. 4; S. 272, III und IV; S. 274f.; — S. 275, Anm. 6. — Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht der schwierige Abschnitt 6, 10. I, 279ff.=102, 24—104, 4. Ich denke bei den „Schwierigkeiten“, die dieser Abschnitt bietet, nicht an I, 279=102, 27: quod nostrum erat, illius iam erat ab initio und I, 282=103, 14: licet penes ipsum et patrem eius hae duae naturae essent (d. i. das πνεῦμα und die beseelte σάρξ). Denn diese Äußerungen gelten Nebensächlichem und erklären sich m. E. unschwer daraus, daß nach Aphraates Gott den Menschen (d. h. zunächst den Adam, aber in ihm und nach ihm doch gewiß auch alle Menschen) in seinen Gedanken schon „konzipiert“ hatte, ehe es zur Schöpfung kam (17, 7. I, 798=283, 11—23). Die Schwierigkeiten stecken vielmehr in dem, was hier eigentlich, d. h. als die Hauptsache, besprochen wird, und sie bestehen darin, daß das Subjekt, von dem die Aussagen gemacht werden, sich nicht gleich bleibt (oder richtiger: unter verschiedenen Gesichtspunkten ins Auge gefaßt wird). Dies Subjekt, „unser Herr“ oder der „er“, von dem die Rede ist (Bert, S. 102, 30. 33. 37; 103, 3. 13. 20. 21. 25. 27. 28) ist bald das πνεῦμα allein: Da er zu uns kam, hatte er nichts von dem Unsrigen (Bert, 103, 13), bald der Mensch in ihm: Wenn wir ihn ehren, werden wir kommen zu ihm, der da empfangen hat und emporgestiegen ist (102, 35f.), bald Christus, der beides ist, πνεῦμα und Mensch: Christus sitzt zur Rechten seines Vaters und Christus wohnet zugleich in den Menschenkindern (103, 24f.), bald nur das πνεῦμα in ihm: Da er ging zu dem, der ihn gesandt hatte, ging er und nahm mit sich, was er nicht gebracht hatte (103, 18f.). In einem Satze kann die Betrachtungsweise wechseln: Unser Herr (hier: das πνεῦμα) nahm von uns ein Pfand (die σάρξ, das Menschsein) und ging (hier der ganze Christus) und ließ uns ein Pfand von dem Seinen (den Geist) und wurde erhöht (das gilt nur von dem Menschen in ihm, 102, 24f.). Aber eben dieser Wechsel ist lehrreich.
6 Vgl. die vorige Anm.

sein“ und das „Geistlich-sein“ schließen sich ja nicht aus[1], und ihre Verschiedenheit tritt bei dem erhöhten Christus vollends zurück. Dennoch müssen wir, um die Vorstellung des Aphraates von der „Gottheit Christi“ und ihr Verhältnis zum Monotheismus sowie zu den drei „Namen“ des Taufbefehls (oben S. 260) zu übersehen, getrennt ins Auge fassen, was er nicht getrennt hat. — Wenn Aphraates in der Gebetsanrede an Christus von dem Vater sagt: qui te ex sua essentia separatum ad nos misit[2], so ist, wie wir schon sahen (S. 276), das πνεῦμα in Christo als wesentlich göttlich gedacht. Aber ebenso gewiß nicht als Hypostase neben Gott. Ja, weil die Lostrennung aus Gottes Wesen und die Sendung zusammengestellt werden, kann man fragen — sicher entscheidbar ist die Frage nicht —, ob vor dieser Lostrennung der Geist Gottes von Aphraates irgendwie als von Gott unterscheidbar gedacht ist[3]. Jedenfalls nicht anders, als jüdisches Denken die Schechina oder die Kraft oder die Weisheit Gottes scheinbar von ihm unterschied. Hier berührt sich die altertümliche Christologie des Aphraates mit dem dynamistischen Monarchianismus. Mit der Sendung Christi tritt dann allerdings für das πνεῦμα Χριστοῦ eine gewisse Trennung von Gottes Wesen ein[4]; aber eine Trennung, die der Einheit des Geistes und dem, was

---

1 Vgl. oben S. 274.

2 23, 52. I, 99=402, 21; vgl. oben S. 268 bei Anm. 2.

3 Zu gunsten einer früheren Unterscheidbarkeit des Geistes von Gott läßt sich nicht anführen, daß Christus am Schluß der 17. Abhandlung (I, 815=289, 9f.) „der Erstgeborene aller Kreaturen“ (Col. 1, 15) genannt wird. Denn diese „Benennung“ gilt hier, ebenso wie die unmittelbar vorangehende: „der Sohn Gottes“, dem geschichtlichen und erhöhten Herrn, ja dem „Menschen“, von dem in Abhandlung XVII stets die Rede ist. Es handelt sich hier also nicht um das προελθεῖν des πνεῦμα aus Gott; πρωτότοκος ist hier vielmehr ein Ehrenprädikat und bedeutet, wie ja oft, nichts anderes als κράτιστος. Oder soll man — ich möchte das meinerseits nicht befürworten, halte es aber für erwägungswert — πάσης κτίσεως mit Marcell (fragm. 2, S. 185, 24 und 5, S. 186, 14) und der antiochenischen Tradition (Theodor Mops., Swete I, 263, 3ff.; vgl. 267, 5ff.) von der καινὴ κτίσις verstehen?

4 Auch Marcell nahm ein gewisses κεχωρίσθαι τοῦ πατρός inbezug auf den Logos (der ja für ihn zunächst, bis Jo. 20, 22, mit dem Geiste identisch war) erst διὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα an (fragm. 116 und 117, S. 209, 28 und 210, 16).

über sie im Johannesevangelium gesagt ist, in keiner Weise etwas abbricht[1]: Gott wohnte und wohnt in Christo[2]. Solange es sich um Christus κατὰ πνεῦμα handelt, schränkt die Verehrung Christi bei Aphraates seinen oft stark betonten Monotheismus (vgl. oben S. 260) nicht ein; höchstens könnte man von binitarischem Monotheismus reden. — Anders steht es, wenn man auf Christus sieht, insofern er der Mensch ist, in dem Gottes Geist wohnt. „Gott und sein Christus", wie Aphraates sehr häufig sagt, sind fraglos zwei[3], Christus ist der Weltherrscher, der König, der Königssohn neben Gott[4] und unter Gott[5]. Das klingt in der Tat ditheistisch. Aber dieser Ditheismus oder ditheistische Schein wird durch ein Vierfaches aufgehoben. Erstens dadurch, daß das Prädikat der Gottheit für Christus, insofern er Mensch ist, nur ein Ehrenprädikat ist und einen Rechtsgrund darin hat, daß wir durch ihn den einen Gott erkennen (vgl. oben S. 276). Zweitens ist sehr beachtenswert, daß Aphraates die Herrschaft Christi gelegentlich nicht kosmisch, wenn ich so sagen darf, sondern religiös versteht: Jesus primum in paucos illos, qui in ipsum crediderant, regnavit, in fine autem in mundum universum dominabitur[6]. Drittens zeigt Aphraates noch ein Verständnis dafür, daß der zur Herrschaftsstellung erhobene Mensch Jesus,

---

1 Vgl. oben Jo. 10, 30 und 14, 10f. z. B. 4, 11. I, 162=62, 5ff.

2 Beachtenswert ist auch, daß gelegentlich (21, 9. I, 958=338, 10f.) in bezug auf den Hingang Christi zum Vater gesagt wird: Iesum pater a mortuis suscitavit et corpus eius incorruptum secum (Bert: „zu sich") in caelum assumpsit: der Geist bedarf keiner Rückkehr; er war ja auch vorher habitans in excelsis (S. 274 bei Anm. 4).

3 6, 11. I, 283 = 104, 16f.: cum unus sit Christus et unus pater, quomodo Christus et pater eius habitant in hominibus, qui credunt? vgl. 4, 11. I, 162 = 62, 3f. (der betende Mensch, Gott und Christus sind drei).

4 9, 14. I, 442 = 156, 13f., oben S. 272 (cuncta ei subiecta sunt); 17, 12. I, 815 = 289, 9; 6, 10. I, 279 = 103, 5.

5 4, 5. I, 146 = 55, 32: „Über Christus ist der Herr über alles, wie der selige Apostel sagt (1. Ko. 11, 3): »Das Haupt Christi ist Gott.«"

6 21, 13. I, 963 = 340, 21ff.; vgl. oben S. 272 I a. E. Aphraates hat aber auch das kosmische Verständnis von Mt. 28, 18: adeptus est a patre omnem potestatem in caelo et in terra (21, 18. I, 975 = 344, 1; vgl. den Kontext).

um mit Marcell zu reden, die ἀπαρχὴ τῆς ἐξουσίας[1] der erlösten Menschheit ist; denn nach Hinweis auf Jes. 55, 11 („Also — wie der Regen und Schnee, der vom Himmel fällt, soll das Wort, das aus meinem Munde gehet, auch sein") sagt Aphraates: verbum emissum a deo per Christum, qui ipsius verbum et sermo est (Jo. 1, 1 wird gleich nachher zitiert) cum virtute multa ad ipsum reducetur[2], dann nämlich, wenn Christus alle Toten erweckt hat, tunc verbum (d. i. der Auftrag, den Christus verkörperte) ad eum, qui misit illud, proficiscetur neque inanis erit reditus eius, sic autem loquetur coram illo, a quo missum est: „ecce ego et pueri mei, quos dedit mihi dominus"[3]. Viertens denkt Aphraates dann nach 1. Ko. 15, 28 die Herrschaft des „Sohnes" aufhörend[4]. Von Ditheismus kann man daher bei Aphraates nicht reden.

Nach alle diesem wird das Verständnis der triadischen Taufformel bei Aphraates hinsichtlich des nomen patris und des nomen filii ausreichend deutlich geworden sein. Der „Vater" ist der eine Gott; der „Sohn" ist der geschichtliche und erhöhte Jesus Christus, durch den wir ihn, den Vater, erkannt haben, in dem sein Geist wohnte und wohnt und der bis zum Ende (1. Ko. 15, 28) mit ihm und unter ihm die Königsherrschaft hat. In bezug auf das dritte nomen, das des hl. Geistes, wird Aphraates ebenso gedacht haben, wie Hippolyt, der in dem bekannten Worte, in dem er zwar einen Gott, aber zwei πρόσωπα bekennt (oben S. 164) — πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός — dem Bekenntnis zu Vater und Sohn hinzufügt: οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος[5]. Denn der Geist, den Christus gab (Jo. 20, 22) oder sandte, ist sein Geist, Gottes Geist (vgl. oben S. 269), der von ihm und Gott, dem Vater, nur unterscheidbar ist als Gabe, welche die Christen empfangen.

1 Marcell. fragm. 108, S. 208, 23.
2 8, 15. I, 390 = 139, 16 ff. (Bert verkannte das Futurum).
3 ib. 390 = 139, 20 ff.
4 6, 12. I, 287 = 105, 30 ff. Aphraates erläutert dies nicht weiter; es wird aber bei ihm innerlich damit zusammenhängen, daß dann alle „Brüder" Christi, denen er den Weg vorausgewandelt ist, den sie gehen sollen (vgl. oben S. 267 bei Anm. 5 und 6), auch spiritales geworden sind (vgl. oben bei Anm. 3).
5 c. Noët. 14, S. 52, 28 ff.

§ 16. Aphraates und IQA.

1. Aphraates hat keinen der „weisen Lehrer“ genannt, von denen er einmal spricht[1], und literarische Abhängigkeit von älteren christlichen Schriftstellern ist bisher bei ihm nicht nachweisbar gewesen[2]. Für Irenaeus läßt sich umgekehrt dartun, daß Aphraates ihn nicht gekannt haben kann. Ich weise in der Hinsicht, zwischen Übernommenem und Eigenem bei Irenaeus natürlich keinen Unterschied machend, hier nur auf ein Dreifaches hin: erstens darauf, daß der für Irenaeus so wichtige Begriff der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bei Aphraates keine Rolle spielt[3], zweitens darauf, daß von der Rekapitulations-Vorstellung, die kein Leser des Irenaeus unbeachtet lassen kann, bei ihm keine Spur sich findet, und drittens darauf, daß bei Aphraates, wenn er den Irenaeus gelesen hätte, im Logosbegriff und in dem der Gottessohnschaft Jesu Christi ein Einfluß dieser Lektüre sich bemerkbar machen würde. Anders aber steht es mit der Quelle des Irenaeus, die bei ihm vornehmlich in der ersten Hälfte des 5. Buches erkennbar ist: bei IQA. Ihre Geistchristologie, ihr Logosbegriff und ihre Auffassung der Gottessohnschaft Jesu Christi zeigt eine so offenbare Verwandtschaft mit den entsprechenden Vorstellungen des Aphraates[4], daß die Frage sich aufdrängen muß, ob sie ohne die Annahme literarischer Beziehungen oder eines vom Allgemeinchristlichen sich abhebenden Traditionszusammenhangs erklärt werden kann.

---

1 2, 14. I, 78 = 31, 18.

2 Daß Burkitt (vgl. oben S. 259, Anm. 5) auf eine Bekanntschaft des Aphraates mit dem 1. Klemensbrief habe hindeuten wollen, nimmt Connolly (JthSt VI, 539) wohl zu Unrecht an. — Von wem Aphraates das apokryphe Herrenwort übernahm, das er 5, 1. I, 183 = 70, 4f. bringt und das auch die Pseudo-Klementinen kennen (Parisot a. a. O., Anm. 1; Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evv., TuU. 10, 3, 1895, S. 456f.), ist nicht festzustellen.

3 Aphraates weiß natürlich, daß der Mensch „nach Gottes Bild“ geschaffen ist — er erwähnt es dreimal an hervorragender Stelle (ep. interrog. I, 3 = 2; 1, 19. I, 43 = 18, 1; 23, 53. II, 106 = 404, 3) —; aber Gen. 1, 26f. ist nicht einmal zitiert.

4 Vgl. über die Geistchristologie oben S. 238ff. mit 268ff., über den Logosbegriff oben S. 255ff. und S. 260ff., über die Gottessohnschaft Jesu Christi oben S. 249 und S. 264ff.

2. Diese Frage wird noch dringender, wenn man in bezug auf Urstand, Fall, Erlösung und Endgeschick der Menschen eine ähnliche Verwandtschaft der Gedanken bei Aphraates und in IQA erkennt. Bei Aphraates lesen wir:

6, 14. I, 294 = 107, 10—21: Von allen, die vom Weibe geboren sind, ist der Geist fern, bis sie zur Geburt des Wassers kommen, und alsdann empfangen sie den heiligen Geist; denn bei der ersten Geburt werden sie in dem natürlichen („psychischen") Geiste geboren, der geschaffen ist in dem Menschen und [nicht mehr][1] sterblich ist, wie er sagt (Gen. 2, 7): „Adam ward eine lebendige Seele". Und bei der zweiten Geburt empfangen sie den heiligen Geist aus der Gottheit selbst, und er ist nicht wieder sterblich. Denn wenn die Menschen sterben, wird der natürliche Geist mit dem Leibe begraben und das Bewußtsein wird von ihm genommen, und der himmlische Geist geht zu seiner Natur bei Christo.

Irenaeus spricht freilich im Einflußbereich von IQA mehrmals von „Unsterblichkeit" der Seele[2]; und, da „Justin" sich ähnlich ausdrückt[3], kann man geneigt sein, diese Vorstellung schon auf IQA zurückzuführen. Allein das wäre voreilig. Denn

---

1 Diese Negation steht im Texte (Parisot: nascuntur spiritu animali praediti, qui in homine creatur nec morietur unquam), aber sie kann, wie der Gegensatz (der spiritus sanctus immortalis) und die Ausführung über das Begrabenwerden des spiritus animalis mit dem Leibe zeigt, nicht ursprünglich sein. Man könnte versucht sein, die Unstimmigkeit durch den Hinweis darauf zu beseitigen, daß nach Aphraates die Toten, bis sie nach der Auferweckung ihre Verheißungen oder ihre Strafe erhalten, wie in friedlichem oder fieberhaft schrecklichem Traum schlafen (8, 19f. I, 398 = 141, 23—142, 1), sowie darauf, daß dem spiritus animalis nur „das Bewußtsein genommen wird" (vgl. den Text oben). Aber was ist eine ψυχὴ ζῶσα (Gen. 2, 7), die kein Bewußtsein mehr hat? Sie wird ja auch „auferweckt" wie der Leib! Doch muß darauf hingewiesen werden, daß eine ähnliche, ja gesteigerte, Schwierigkeit sich bei Irenaeus im Einflußbereich von IQA zeigt (vgl. unten Anm. 2 und S. 283, Anm. 3).

2 5, 4, 1. II, 329 (oben S. 216): perseverant immortalia . . . spiritus et anima; 5, 7, 1. II, 337: anima . . . immortali substantia eius existente; 5, 13, 3, II, 358: οὔτε γὰρ ἡ ψυχὴ θνητὸν οὔτε τὸ πνεῦμα.

3 „Justin" (oben S. 217): τίς αὐτῷ (d. i. τῷ θεῷ) χάρις . . ., εἰ τὸ μὲν φύσει σωζόμενον καὶ μέρος ὑπάρχον αὐτοῦ σώζειν ἔμελλεν. An anderen Stellen in de resurr. spricht er mit seinen von der Philo-

„Justin" bleibt an der hier in Betracht kommenden Parallelstelle zu Irenaeus (oben S. 216f.) bei seiner aus der griechischen Philosophie stammenden dichotomischen Auffassung vom Wesen des Menschen, die über die Seele als eine Größe neben dem Geiste nichts lehren kann, während die trichotomische Anschauung seiner Quelle (IQA) nur an einer einzigen andern Stelle[1], und zwar nur so unvollständig hervortritt, daß auch hier über die Stellung von IQA zur „Unsterblichkeit" der Seele nichts erschlossen werden kann. Irenaeus aber kann da, wo er innerhalb des Einflußbereichs von IQA von „Unsterblichkeit" der Seele spricht, von Justins σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα[2] oder von seiner eigenen philosophischen Bildung beeinflußt worden sein. Ja man wird dies annehmen müssen. Denn — um auf das Vorhandensein undeutlicherer Spuren derart kein Gewicht zu legen[3] — es findet sich bei ihm im Einflußbereich von IQA eine Stelle, die ganz deutlich dieselbe Auffassung der Seele zeigt, die sich bei Aphraates findet.

5, 12. 2. II, 351: ἡ οὖν πνοὴ (Gen. 2, 7) πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον· καὶ ἡ μὲν πνοὴ ἀκμάσασα πρὸς βραχὺ καὶ καιρῷ τινι παραμείνασα μετὰ τοῦτο πορεύεται, ἄπνουν καταλιποῦσα ἐκεῖνο περὶ ὃ ἦν τὸ πρότερον· τὸ δὲ (d. i. τὸ πνεῦμα) περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον, ἅτε ἀεὶ παραμόνιμον, οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν.

Daß die in der zitierten Aphraates-Stelle vorkommenden Begriffe der „ersten" und „zweiten Geburt" auch für IQA von grundleglicher Bedeutung sind, ist schon oben (S. 218) nachgewiesen.

---

sophie beeinflußten Gegnern von ἡ ψυχὴ ἀθάνατος (10, S. 48, 12) oder sagt: ἡ μὲν ψυχή ἐστιν ἄφθαρτον (c. 8, S. 46, 303), und er äußert sich so nicht nur διαλεκτικῶς, denn er bemerkt, das habe er schon von Pythagoras und Plato gelernt (10, S. 48, 13—17).

1 Oben S. 228f. 2 Vgl. oben S. 233.

3 Iren. 5, 7, 1. II, 337 (unmittelbar nach Ausführungen, in denen die Seele eine immortalis substantia genannt wird, vgl. oben S. 282, Anm. 2): hoc autem (nämlich das deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit) neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui . . . qui (das wird nun erst vom spiritus gesagt!) resolvi non potest. — Ähnliches bei Justin, dial. 6, S. 28f., vgl. vornehmlich den Schluß: ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν.

In dieser ersten Geburt hat Gott nach Aphraates schon anfangs den Menschen nicht lassen wollen (vgl. oben S. 274). Ja, Aphraates muß angenommen haben, daß Adam bereits im Anfange einer diese seine Bestimmung verwirklichenden Entwicklung stand, als er die Herrlichkeit verlor, die er schon hatte[1]. Auch das hat bei Irenaeus im Einflußbereich von IQA seine Parallele; denn es heißt da von dem εἰς ψυχὴν ζῶσαν gewordenen Menschen: ῥίψας ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀπώλεσε τὴν ζωήν[2].

1 23, 51. II, 99 = 402, 10f.

2 5, 12, 2. II, 351. — Hugo Koch (vgl. S. 2, Anm. 2) hat (S. 188—197) im Interesse einer Ausgleichung der Widersprüche, die sich bei Irenaeus in bezug auf den Urstand finden, im Gegensatz zu Wendt (vgl. S. 2, Anm. 2) den Sinn der Stellen abzuschwächen versucht, die von einem Verlorengehen der Urstandsart des Menschen reden — es sind im Einflußbereich von IQA außer der obigen Stelle: 5, 10, 1. II, 346 (in pristinam veniunt hominis naturam), 5, 16, 2. II, 368 (oben S. 250: τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν) und 5, 17, 4. II, 371 (oben S. 254: ἀμελῶς ἀποβαλόντες); man kann auch verlieren, was man zwar noch nicht besitze, aber in sicherer Aussicht habe (S. 213 und 222). Die ganze Frage kann m. E. nur zur wirklichen Erledigung kommen, wenn man so scharf als möglich Übernommenes und Eigenes bei Irenaeus auseinanderhält. IQT kennt keine Vollkommenheit des Urstandes; erst allmählich nähert sich der Mensch dem, wozu er bestimmt ist (vgl. oben S. 58ff.). IQA rechnet mit einem Verlorengehen eines Zustandes, der anfänglich in gewisser Weise schon da war. Irenaeus selbst äußert sich (zumeist ohne Schärfe der Begriffe) bald so, bald so, bringt aber den Vorstellungskreis mit dem Rekapitulationsgedanken in Zusammenhang (vgl. unten § 22). Hier haben wir es nur mit IQA zu tun. In dieser Quelle ist deutlich von einem Verlieren der Urstandsart die Rede. Aber man fragt mehr, als die Quelle zu beantworten ermöglicht, wenn man feststellen will, wieviel Adam schon wirklich von dem besaß, was zu erreichen er die Möglichkeit hatte. Denn bei den Gedanken an Adam steht der an seinen Fall im Vordergrunde, sein Verlust, nicht sein ursprünglichar Besitz. Das in 5, 10, 1f. II, 346 von Irenaeus entwickelte Gleichnis vom Ölbaum, der, zum Wildling entartet, durch die insertio spiritus wieder veredelt werden kann (in pristinam venire naturam), darf man nicht so pressen, daß dabei der Gedanke herauskommt, die pristina natura hominis habe auf derselben Höhe gestanden, wie die der pneumatischen Christen. Denn der paränetische Zweck des Gleichnisses ist, die schon „veredelten" Christen vor Nachlässigkeit usw. zu warnen. Berechtigter wäre, da die meisten edlen Ölbäume veredelte Wildlinge sind (nicht Stechlinge oder „Novoli", d. h. Nebentriebe aus echter Wurzel), der Schluß, daß schon Adam, dem eben gepfropften Bäumchen gleich,

Über die Erlösung sagt Irenaeus im Einflußbereich von IQA: ἄνευ πνεύματος θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα[1]. Das kann wörtlich aus IQA stammen, jedenfalls aber ist es der Grundton der auf IQA ruhenden Ausführungen bei Irenaeus 5, 6, 1—13, 5: quotquot . . . per fidem constituunt in cordibus suis spiritum dei, hi tales iuste „homines“ dicentur et mundi et spiritales et viventes deo, quia habent spiritum patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam dei[2]. Als „carnales“ und „spiritales“ (πνευματικοί) werden diejenigen charakterisiert, die verloren gehen und die selig werden[3]. Ebenso dachte, wie schon die oben (S. 282) abgedruckte Stelle gezeigt hat, Aphraates: „Von allen, die vom Weibe geboren werden, ist der Geist fern, bis sie zu der Geburt des Wassers kommen, und alsdann empfangen sie den heiligen Geist“; die „carnales“ stehen auch bei ihm als die Hoffnungslosen den „spiritales“ gegenüber[4]. Denn auch bei Aphraates ist es das πνεῦμα, das den Gläubigen das ewige Leben vermittelt.

6, 14. I, 294 ff. = 107, 23 ff.: Der Geist geht wieder zu Christo, zu seiner Natur. Und der Apostel sagt wiederum: „Wenn wir von dem Leibe ausgehen, werden wir bei dem Herrn sein“ (2. Ko. 5, 8). Denn zu unserm Herrn geht der Geist Christi, den die Geistlichen (πνευματικοί) empfangen haben; und der natürliche Geist (die ψυχή) wird begraben zu seiner Natur (der σάρξ), und das Bewußtsein wird von ihm genommen. Wer den Geist Christi in Reinheit bewahrt, über den spricht dieser, wenn er zu Christo kommt, also: „Der Leib, zu dem ich gekommen bin und der mich angezogen hat, hat mich in Heiligkeit bewahrt.“ Und der heilige Geist ermahnt Christum, daß er den Leib, der ihn rein bewahrt hat,

---

von Gott über seine physische Natur hinausgehoben sei; denn auch Aphraates spricht davon, daß Gott dem Adam, der ἐκ γῆς χοϊκός war (1. Ko. 15, 47), das Paradiesesverbot gegeben habe, damit er, wenn er es nicht übertrete, ad statum superiorem eveheretur (9, 14. I, 439 = 156, 21 ff.). Aber sicherer ist, nicht mehr wissen zu wollen, als mit diesen Worten in der Quelle gesagt ist.

1 5, 9, 3. II, 343. Die Erlösung durch Christus und die Sündenvergebung durch die Taufe setzt Irenaeus dabei ebenso voraus, wie Aphraates bei verwandten Äußerungen.

2 5, 9, 1. II, 342. 3 5, 6, 1. II, 334; 5, 8, 2. II, 340.

4 Z. B. 8, 5. I, 370 = 132, 26 ff.

Bahnen weisen lassen[1]. Das bedarf keiner weiteren Ausführung. Zweierlei nur sei ausdrücklich hervorgehoben. Erstens: das „οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν“ (1. Ko. 15, 46), in dem die moderne Exegese mehrfach eine verstohlene Polemik gegen Philonische Gedanken oder wenigstens ein bewußtes Abrücken von ihnen findet, wird von Aphraates wie von Irenaeus richtig dahin verstanden, daß das psychische Dasein nach Gottes Schöpfungsordnung dem pneumatischen vorangehen müsse[2]. Zweitens: als den ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, von dem Paulus spricht (1. Ko. 15, 47), hat Irenaeus Christum nicht etwa deshalb angesehen, weil er als ἄνθρωπος ἐπουράνιος präexistierte — diese in der modernen Exegese mehrfach wieder aufgelebte Anschauung hat er gekannt, aber verworfen[3] —, sondern deshalb, weil der Geist ἐξ οὐρανοῦ sein Wesen in derselben Weise bestimmte, wie einst (Gen. 2, 7) die πνοὴ ζωῆς das Wesen des psychischen Menschen, d. h. also: weil er der erste ἄνθρωπος πνευματικός, der Anfänger einer neuen pneumatischen Menschheit war. Bei Aphraates ist die zweite Hälfte von 1. Ko. 15, 47 zufällig nicht zitiert, und daher tritt die Vorstellung, daß Christus der erste ἄνθρωπος πνευματικός war, bei ihm noch weniger hervor, als bei Irenaeus. Aber daß auch er sie hat, zeigen z. B. die Sätze: „Der Adam, der von der Erde stammt, ist der, welcher gesündigt hat, und der Adam, der vom Himmel stammt, ist unser Erlöser, unser Herr Jesus Christus. Diejenigen nun, welche den Geist Christi empfangen haben, sind ähnlich dem himmlischen Adam“[4].

3. Wäre mit dem, was in Nr. 1 und 2 ausgeführt ist, das Verhältnis des Aphraates zu IQA bei Irenaeus ausreichend gekennzeichnet, so könnte man es nur so auffassen, daß man

---

1 Iren. 5,9,3. II,343; 5,11,2. II.348f.; Aphraates 6,18. I,307=111,36ff.

2 Vgl. was Aphraates (6, 14. I, 294, oben S. 282) über die erste und zweite Geburt ausführt, und die noch bestimmtere Aussage des Irenaeus (5,12,2. II,351): oportuerat enim primo plasmari hominem et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem spiritus recipere.

3 Vgl. die Abweisung der Vorstellung eines „spiritalis aliquis et invisibilis homo“ (5, 2, 3. II, 321) oder eines „quidam homo spiritalis“ (5, 6, 2. II, 335) und 5, 9, 3. II, 343: quid est terrenum? plasma! quid autem coeleste? spiritus! Über Christus als homo spiritalis vgl. oben S. 249 und S. 253.

4 6, 18. I, 307=111f.

Aphraates literarisch oder durch Traditionszusammenhang von IQA abhängig dächte. Man stößt zwar auf einzelne Gedanken aus dem Zusammenhange einer mit einer Geistchristologie innerlich zusammenhängenden realistisch-pneumatischen Erlösungslehre bei manchen Theologen vor und bald nach Aphraates, die wesentlich anders dachten, als er, z. B. bei Tertullian, Novatian und Gregor v. Elvira, ja auch bei Origenes, der ja Bruchstücke verschiedenartigster Traditionen verarbeitet hat und im besonderen eine Bekanntschaft mit einer realistischen Erlösungslehre mehrfach verrät, auch wo er umdeutet, was er ihr entnahm. Selbst bei Arnobius, der sonst, wenn ich nicht irre, vom hl. Geiste nirgends, sicher sehr selten, redet, fand ich einen Satz, der wörtlich ebenso bei Aphraates oder in den von IQA abhängigen Kapiteln des Irenaeus stehen könnte: unius pontificium Christi est dare animis salutem et spiritum perpetuitatis adponere[1]. Aber die von Irenaeus benutzte Quelle IQA hat mit Aphraates mehr gemein als nur einzelne Gedanken. Daß Aphraates lediglich durch sein Schriftstudium zu den ihm mit IQA gemeinsamen Gedanken geführt worden sei, wird z. B. bei seinem Verständnis von 1. Ko. 15, 45—49 und bei seiner Logos-Vorstellung niemand als denkbar ansehen, der sich gegenwärtig hält, wie vielfach bei 1. Ko. 15, 45 ff. die modernen Erklärungsversuche auseinandergehen und in wie weitgehendem Maße man gegenwärtig über die hellenistisch-philosophische Auffassung von Jo. 1, 1—3 einig ist. — Aber das Verhältnis des Aphraates zu IQA ist nicht so einfach, wie es nach Nr. 1 und 2 erscheinen kann. Der weitgehenden Verwandtschaft, die wir beobachtet haben, stehen sehr beachtenswerte Verschiedenheiten zur Seite. Daß der nicht nur für Irenaeus, sondern im besonderen auch für seine Quelle IQA grundleglich wichtige Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Aphraates gar keine systematische Bedeutung hat, ist schon oben (S. 281) gesagt worden. Ein ähnliches Fehlen eines für IQA wichtigen Gedankens ist insofern bei Aphraates zu beobachten, als die von Irenaeus ausgiebigst behandelte Stelle 1. Ko. 15, 50, deren Bedeutung für IQA auch „Justin" bezeugt (vgl. oben S. 213 f., Nr. 4), bei ihm nicht ein-

---

1 2, 65, S. 101, 3 f.

mal zitiert ist. Ein weiteres Fehlen, das aber zugleich auf eine bedeutsame, theologische Verschiedenheit hinweist, tritt darin zu tage, daß bei Aphraates, so oft er auch davon spricht, daß wir durch Christus Gott erkannt haben, der paradoxe Gedanke, daß der eine unsichtbare Gott in ihm sichtbar geworden sei (oben S. 248), wenn ich nicht irre, nirgends sich zeigt. Dem für IQA wichtigen „τὸν πατέρα τε καὶ ἑαυτὸν ἐμήνυσεν ὁ κύριος" begegnet man bei ihm nicht, und, soweit er ähnliches zum Ausdruck bringt, hat sein Denken eine mehr intellektualistische als intuitive Färbung. Endlich ist eine sehr beachtenswerte Verschiedenheit zwischen Aphraates und IQA darin zu erkennen, daß die Christologie des Aphraates mit ihrer Wechselform der Beurteilung des geschichtlichen Christus (vgl. oben S. 274 f.) einen dyoprosopischen Charakter hat, während bei derjenigen von IQA mit ihrer Betonung der commixtio und adunitio des Göttlichen und des Menschlichen in Christo eine henprosopische Tendenz beobachtet werden konnte (vgl. S. 207 f. und S. 256). Aphraates ist also jedenfalls nicht nur durch IQA oder eine dieser Quelle verwandte Überlieferung, sondern auch durch eine andersartige Tradition bestimmt worden. Wie ist dieser Tatbestand zu erklären?

4. In der Landschaft Adiabene, der Wirkungsstätte des Aphraates, autochthone, d. h. bis in die Anfangszeiten des dortigen Christentums zurückgehende Einflüsse kommen für die genetische Erklärung der Theologie des Aphraates schwerlich in irgendwelchem Maße in Betracht. Es ist zwar mehr als nur wahrscheinlich[1], daß die ersten Gemeinden in Adiabene (vgl. oben S. 259) ihre Gläubigen in nicht geringem Umfange unter den dort zahlreichen Juden fanden, und eine Geistchristologie zeigt in gewisser Weise auch das sog. Hebräerevangelium; ja sogar die Vorstellung, daß Jesus Christus der erste homo spiritalis gewesen sei, kann man in diesem judenchristlichen Evangelium finden[2]. Allein die im ethnographischen Sinne judenchristliche Färbung der ersten christlichen Gemeinden im

---

1 Harnack, Mission⁴, S. 689; vgl. 684 ff.

2 Vgl. die bekannte Stelle, die zu den von Hieronymus überlieferten Fragmenten des Hebräerevangeliums gehört: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: „fili mi, in

persischen Ostsyrien wird spätestens seit dem Barkochba-Kriege verschwunden, wenigstens sehr zurückgetreten sein; und ob von Judenchristentum im dogmengeschichtlichen Sinne dort je hat die Rede sein können, ist mindestens fraglich. Jedenfalls findet sich bei Aphraates keine Spur von Judenchristlichem dieser Art, obwohl er sein alttestamentliches Wissen vielleicht jüdischer Unterweisung verdankte[1]. Nur das wird man für nicht unwahrscheinlich halten dürfen, daß eine einfache (noch nicht mit einer ausgeführteren pneumatischen Erlösungslehre verbundene) Geistchristologie der Art, wie sie in den synoptischen Evangelien und auch im Hebräerevangelium gefunden werden kann, zu den ältesten Traditions-Elementen in der Theologie des Aphraates gehört. Die weitere Ausgestaltung dieser ältesten Traditions-Elemente des ostsyrischen Christentums muß aber jedenfalls von späteren auswärtigen Einflüssen bestimmt worden sein.

Für die Beantwortung der Frage, welcher Art diese auswärtigen Einflüsse waren und welcher Zeit sie angehörten, ist aus Aphraates selbst nur wenig Urteilsmaterial zu gewinnen. Dreierlei aber läßt sich geltend machen. Erstens ist nicht anzunehmen, daß erst Aphraates selbst, etwa unter der Einwirkung der Schrift IQA und der Einflüsse anderer Art, die bei ihm sich bemerkbar machen (oben S. 289), die Auffassung des Christentums aufgebracht habe, die uns bei ihm entgegentritt. Er ist zwar selbständiger Formulierungen im Vergleich mit Ungenannten, die wir nicht kennen, sich bewußt (oben S. 261, Anm. 5); aber aus seiner Berufung auf die „weisen Lehrer", die ihm Autorität waren (oben S. 281), und aus dem Umstande, daß die 14. seiner Abhandlungen ein von ihm verfaßtes Synodalschreiben ist, dem die mit ihm Versammelten zugestimmt haben müssen, ist doch zu schließen, daß seine Theologie in seiner Heimat in weitgehendem Maße schon die Tradition für sich hatte. Zweitens darf man andererseits die Tatsache, daß Aphraates seine Abhandlung XIV im Namen einer gleichgestimmten Synode schreiben konnte und daß er

omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus (Preuschen, Antilegomena, 1901, S. 4, Nr. 4).

1 Vgl. Bert, S. XIII.

in all seinen Ausführungen die Ansicht der ganzen Kirche zu vertreten meinte (oben S. 261), nicht als ein Zeugnis dafür ansehen, daß diese Tradition in Ostsyrien sehr alt gewesen sein müsse. Denn seit den Anfängen der altkatholischen Kirche haben ihre Theologen ihre Lehrweise für die allgemeinkirchliche und altberechtigte angesehen. Drittens ist die große Bedeutung, die einer Reihe paulinischer Gedanken für die Theologie des Aphraates zukommt, ein zwingender Hinweis darauf, daß die Entstehung der Tradition, in der Aphraates stand, eine autoritative Stellung der paulinischen Briefe in der nationalsyrischen Kirche voraussetzt.

Kann angesichts des eben an dritter Stelle Hervorgehobenen die eigenartige Geschichte des Kanons in der syrischen Kirche einen terminus post quem für die Entstehung der Tradition abgeben, in der Aphraates wurzelte? Aphraates hat — seine Abhandlungen zeigen das deutlich, es ist auch allgemein anerkannt — noch den altsyrischen Kanon gehabt, obwohl er die „getrennten Evangelien“ gekannt zu haben scheint, d. h. sein Kanon umfaßte „das Evangelium“ in der Gestalt des Diatessarons Tatians, die Acta und die Briefe des Paulus, keine katholischen Briefe und keine Apokalypse, bot aber als paulinisch auch den Hebräerbrief und den apokryphen sog. Korintherbrief[1]. Der „Urkanon“ der nationalsyrischen Christenheit hat aber noch geringeren Umfang gehabt. Denn, obgleich es irrig sein würde, mit einem starren Begriff von Kanon bei den alten Syrern zu rechnen[2], so darf es doch als sicher gelten, daß im edessenischen Syrien, in den Anfangszeiten der dortigen Kirche, d. h. im endenden 2. Jahrhundert, zunächst nur das Diatessaron kanonisches Ansehen hatte und daß die Paulusbriefe und die Acta erst später in die gleiche Ehrenstellung

1 Vgl. oben S. 268 bei und mit Anm. 3. Dem 3. Korintherbrief wird auch hier in Ostsyrien, wie bei Ephräm und in der armenischen Bibel, der Brief der Korinther an Paulus und das ihn mit der Antwort des Paulus verbindende Erzählungsstück vorangegangen sein. Im Folgenden ist stets dies Ganze gemeint, wenn vom „3. Korintherbrief“ gesprochen wird.

2 Vgl. die (freilich nur auf das westlichste Syrien sich beziehende) Abhandlung III von H. Achelis in der von ihm und I. Flemming besorgten Übersetzung der syrischen Didaskalia, TuU. 25, 2, 1904, S. 318—354, besonders S. 324 ff.

einrückten[1]. Daß die Lage im persischen Ostsyrien die gleiche gewesen ist, seit das syrische Diatessaron dort bekannt geworden war, ist anzunehmen, wenn wir auch nicht erraten können, wie es vordem in bezug auf die heiligen Schriften dort gestanden haben mag. Überhaupt wird seit der Christianisierung des (ein Menschenalter später, 216, im römischen Imperium tatsächlich aufgegangenen) edessenischen Reiches die innere Geschichte der östlichen und der westlichen nationalsyrischen Kirche wesentlich die gleiche gewesen sein. Auch die Paulusbriefe und die Acta werden hier wie dort ungefähr zu derselben Zeit kanonisches Ansehen erlangt haben. Aber w a n n war dies? und hat, wie aller Wahrscheinlichkeit nach der Hebräerbrief, so auch der 3. Korintherbrief gleich anfangs zu den anerkannten Paulusbriefen gehört, oder ist er erst später ihnen angeschlossen worden?[2] Harnack und Jülicher haben gemeint, die Erweiterung des syrischen Urkanons durch Paulusbriefe und Acta könne, weil die Apokalypse nicht mit übernommen wurde, erst „in der Zeit nach Origenes“ bzw. „nicht vor 260“ eingetreten sein[3]. Jülicher rechnete dabei auch den 3. Korintherbrief zu den damals „aus benachbarten griechischen Gemeinden“ bezogenen „Bereicherungen des syrischen Urkanons“. Harnack hielt es für wahrscheinlicher, daß dieser erdichtete Briefwechsel erst nachträglich mit den Paulusbriefen verbunden worden sei[4]. Diese letztere Frage, die nach der Zeit der Aufnahme des 3. Korintherbriefs in den syrischen Kanon, ist hier von untergeordneter Bedeutung. Das aber ist für die Beurteilung der Theologie des Aphraates und der hinter

---

1 Vgl. Harnack, Das NT. um 200, 1889, S. 30ff., und Jülicher, Einleitung in das NT.[6] 1906, S. 489ff.

2 Wie es mit dem Philemonbrief stand (vgl. Leipoldt, Gesch. des neutest. Kanons I, 1907, S. 208ff.; Jülicher, a. a. O., S. 490), ist hier gleichgültig.

3 Harnack, S. 107f., Anm. 2; Jülicher, S. 490.

4 Harnack, S. 106. Daß wir keine griechische Gemeinde kennen, die den apokryphen 3. Korintherbrief für kanonisch hielt, beweist nichts. Wer hätte ihn in lateinischen Bibeln erwartet, ehe man in einzelnen ihn fand? Aber auch Jülichers Ansicht ist nicht beweisbar. Schon ihre Voraussetzung, daß die paulinischen Briefe als ein Ganzes aus der Nachbarschaft „bezogen“ seien, ist sehr anfechtbar (vgl. oben S. 294f.).

ihr stehenden Tradition nicht ganz gleichgiltig, ob die Annahme, die andern Paulusbriefe seien erst 260 in Syrien zu kanonischem Ansehen gekommen, als haltbar oder gar notwendig angesehen werden muß. Der archaische Charakter der Theologie des Aphraates empfiehlt diese Annahme nicht; und von der Auffälligkeit einer so späten kirchlichen Anerkennung der Paulusbriefe wird man dasselbe sagen dürfen. Nur stärkste Gründe könnten m. E. zu dieser unwahrscheinlichen Annahme uns nötigen. Solche Gründe aber scheinen mir nicht vorzuliegen[1]. Selbst wenn, wie Harnack und Jülicher meinen, der Gang der Dinge so zu denken wäre, daß man in Syrien eines Tages die Sammlung der Paulusbriefe aus benachbarten oder entfernteren griechischen Gemeinden — Harnack dachte an Alexandrien — „erhielt“ oder „bezog“, sie übersetzte und dann dem Diatessaron zur Seite stellte, — selbst dann brauchte man doch nicht anzunehmen, daß es der Einfluß des Origenes gewesen sein müsse, der es bedingt habe, daß man die Apokalypse nicht „mit übernahm.“ Könnte nicht schon vier oder fünf Jahrzehnte vor 260 der weitreichende Einfluß, den Bardesanes († 223) im edessenischen Reiche ausgeübt hat, der Apokalypse den Eingang verbaut haben?[2] — Doch die grundlegende Voraussetzung dieser Auffassung vom Gang der Dinge scheint mir nicht nur nicht beweisbar, sondern auch sehr unwahrscheinlich zu sein. Man wird auch in Syrien die Kanonisierung der Paulusbriefe und ihr Bekanntwerden auseinanderhalten müssen. Denn den des Griechischen kundigen syrischen Geistlichen, oder wenigstens vielen unter ihnen, müssen die Paulusbriefe bekannt gewesen sein, schon ehe sie in der syrischen Kirche in kirchlichen Gebrauch genommen wurden, und die nur syrisch sprechenden werden sie kennen gelernt haben, seit es eine syrische Übersetzung von ihnen gab. Da nun die Zahl der doppelsprachigen Geistlichen im westlicheren Teile der nationalsyrischen Kirche

1 Weder die syrische Didaskalia (Harnack, S. 107 und 40; vgl. Achelis a. a. O., S. 324 und 332), noch die „doctrina Addaei“ (Harnack S. 93f.) bedeuten für diese Zeitfrage etwas.

2 Wir wissen m. E. von den damaligen Verhältnissen in Syrien viel zu wenig, um dies auszuschließen. Ja, das Aufkommen einer realistisch-pneumatischen Theologie, die auf die Paulusbriefe sich stützte, kann mit der Gegenwirkung gegen die Bardesaniten in Zusammenhang gestanden haben.

nicht gering gewesen sein wird, ist selbst das m. E. sehr wohl denkbar, daß die Paulusbriefe ins Syrische übersetzt worden sind, ehe sie als „kanonisch“ an die Seite des „Evangeliums“ traten. Wann eine syrische Übersetzung der Paulusbriefe entstand, wissen wir nicht. Daß schon Tatian sie seiner Heimat geliefert habe, hat Zahn[1] nicht zu beweisen vermocht[2]. Trotzdem wird man sagen dürfen, daß die syrische Kanonsgeschichte über die Entstehung der theologischen Tradition, in der Aphraates stand, schwerlich irgend etwas Entscheidendes lehren kann. Daß die Paulusbriefe etwa seit 216 in Syrien allmählich, in den einen Gemeinden früher, in den anderen später, kanonisches Ansehen erlangten, wird als wahrscheinlicher gelten müssen, als die Herübernahme der „Kanonsbereicherung“ von irgend einer griechischen Gemeinde in der Zeit „nicht vor 260“.

Doch kann der für die syrische Kirche durch sein Diatessaron so einflußreich gewordene Tatian, auch wenn die älteste syrische Übersetzung der Paulusbriefe nicht auf ihn zurückgeht, nicht danach der späteren syrischen Theologie entscheidend die Wege gewiesen haben? In seinen Vorstellungen von Urstand und Fall, von ψυχή und πνεῦμα[3] sowie in seiner enkratitischen Gesinnung[4] kann man in der Tat eine Verwandtschaft seiner Gedanken mit denen des Aphraates feststellen. Aber asketische Anschauungen, wie Tatian sie vertrat, waren, wenn sie nicht als allgemeine Forderungen geltend gemacht wurden, in seiner Zeit nichts Singuläres, und manches, was ihm und Aphraates in der Auffassung von ψυχή und πνεῦμα gemeinsam ist, läßt aus der semitischen Herkunft beider Männer sich erklären. Die Verwandtschaft ihrer Gedanken verliert also in positiver Hinsicht an Gewicht. Um so schwerer fällt negativ die Verschiedenheit ihrer Logosvorstellung in die Wagschale. Der Logosbegriff des Aphraates müßte ein ganz anderer sein, wenn eine von Tatian ausgehende Tradition für seine Theologie von Einfluß gewesen wäre.

---

1 Gesch. des neutest. Kanons I, 422—429.

2 Vgl. Harnack, a. a. O. S. 108f.

3 Vgl. Wendt (oben S. 2, Anm. 2), S. 11—17.

4 Vgl. Iren. 1, 28, 1. I, 220: ἀγαμίαν ἐκήρυξαν.

Aber Tatian ist in anderer Weise für die uns beschäftigende Frage von Bedeutung. Sein persönlicher Lebensweg weist für ihre Beantwortung in eine neue Richtung. Die Annahme eines breiteren Wirksamwerdens auswärtiger Einflüsse innerhalb der syrischen Kirche ist durch die singuläre syrische Kanonsgeschichte und durch das Fehlen apologetischer und origenistischer Einwirkungen bei Aphraates unmöglich gemacht. Tatian ist ein Beispiel dafür, daß ein Syrer, der persönlich durch längeren Aufenthalt in der griechisch-römischen Welt von auswärtigen Einflüssen sich hatte bestimmen lassen, danach, in seine Heimat zurückgekehrt, dort nachhaltig auf die kirchliche Entwicklung einzuwirken vermochte. Syrische Christen, die, in ähnlicher, wenn auch beschränkterer Weise mit den Verhältnissen und Anschauungen in Gemeinden der westlicheren Christenheit bekannt wurden, aber später wieder nach Syrien zurückkehrten, hat es gewiß auch in der Zeit zwischen Tatian und zirka 260 manche gegeben. Selbst im äußersten Osten, in der Landschaft Adiabene, sind, wenn man der Chronik von Arbela trauen darf, solche Zurückgewanderten in kirchlicher Tätigkeit nachweisbar. Schon der fünfte dortige „Bischof" — der spätere Chronist verwendet natürlich diese Bezeichnung —, dessen Wirksamkeit in die Zeit Mark Aurels fallen mag, war als Kind mit seinen Eltern nach Jerusalem ausgewandert und dort Christ geworden; und der siebente Bischof (um 200), der aus Arbela selbst stammte, hatte in seiner frühen Jugend längere Zeit in Antiochien gelebt, dann in Damaskus und hatte dort sich für das Christentum gewinnen lassen[1]. Doch brauchen die Einflüsse, um die es hier sich handelt, nicht zuerst in Adiabene wirksam geworden zu sein. — Auswärtige Einflüsse, die durch Syrer vermittelt waren, die nach längerem Aufenthalt in anderen Teilen der Christenheit in ihre Heimat zurückkehrten, werden den stärksten heimischen Traditionen, z. B. in bezug auf den Kanon und in beträchlichem Maße gewiß auch hinsichtlich der Lehrüberlieferung, ihre Geltung nicht eingeschränkt haben. Und solche Einflüsse werden es gewesen sein, denen die theologische Tradition, in der Aphraates stand, ihre Entstehung verdankte.

---

1 Harnack, Mission[4], S. 686f.

Zunächst wird man bei den hier in Betracht kommenden auswärtigen Einflüssen an das stark hellenisierte westlichste Syrien, insonderheit an Antiochien, denken müssen, mit dem ja das syrische Hinterland in reger Verbindung stand. Auf Einwirkungen dieser Herkunft wird die dyoprosopische Färbung der Christologie des Aphraates, bzw. ihrer Überlieferungsgrundlage, zurückzuführen sein. Diese Einwirkungen müssen in alte Zeit zurückreichen. Denn schon die Christologie Pauls von Samosata steht den härteren Formulierungen der späteren Antiochener näher, als die des Aphraates. Daher könnte man geneigt sein, aus westsyrischen Einflüssen alter Zeit auch das abzuleiten, daß die Christologie des Aphraates, bzw. die seiner Tradition, eine Geistchristologie war und mit einer unphilosophischen Logosvorstellung sich verbunden zeigt. Denn eine Geistchristologie und einen unphilosophischen Logosbegriff findet man schon bei Ignatius von Antiochien, und andererseits wird in Antiochien die Einfügung einer von der Justins zwar beträchtlich verschiedenen, aber ihr doch verwandten, weil gleicherweise philosophisch gefärbten, Logosvorstellung in die christologische Tradition, ebenso wie die durch die Proverbien angeregte, dem Aphraates gleichfalls fremde Gleichsetzung des hl. Geistes mit der σοφία, schwerlich älter sein, als die Schriftstellerei des Theophilus. Die Vorstufe der monotheistischen Trinitätslehre des Theophilus („Gott, sein Logos und seine σοφία") muß deshalb und, weil die enge Zusammengehörigkeit von λόγος und σοφία bei Theophilus, ja noch bei Paul von Samosata und bei Eustathius in dieselbe Richtung weist, eine Geistchristologie gewesen sein, und vermutlich ist diese, wie bei Ignatius, mit einer unphilosophischen Deutung von Jo. 1, 1—3 verbunden gewesen. Dennoch wird man es für wahrscheinlich halten müssen, daß die Geistchristologie ihrer einfachsten Form nach in Adiabene bis in die Anfangszeiten des dortigen Christentums zurückgeht (vgl. oben S. 290). Mit einiger Zuversicht wird man also nur das annehmen dürfen, daß die dyoprosopische Färbung der christologischen Tradition, in der Aphraates stand, aus frühen Einflüssen Westsyriens herzuleiten ist. Möglich ist die gleiche Annahme auch bei der unphilosophischen Logosvorstellung. Denn diese wird in Syrien bis in die Zeit zurückgehen, da das Diatessaron, in dessen Anfang Jo. 1, 1—3 seine

Stelle hatte (vgl. oben S. 261), in kirchlichen Gebrauch genommen ward. Doch bleibt das unsicher.

Sicher nicht herleitbar aus Antiochien und seinem westsyrischen Hinterlande ist die bei Aphraates uns entgegentretende, in der antiochenischen Tradition aber nicht nachweisbare entwickeltere Gestalt der Geistchristologie, ihre enge Verbindung mit einer realistisch-pneumatischen Erlösungslehre sowie diese selbst. Diese wichtigen Elemente der Theologie des Aphraates bzw. der Tradition, der er folgte, werden daher stammen, wo IQA seine Heimat hatte. Ich formuliere so, weil einer unmittelbaren Einwirkung der Schrift IQA in Ostsyrien manche Bedenken entgegenstehen[1]. Ist aber ein ostsyrischer Theologe auswärts mit IQA oder mit Kreisen, die noch wesentlich ebenso dachten wie diese Schrift, in länger dauernde Berührung gekommen, so ist es begreiflich, daß er sich nur das aneignete und, in seine Heimat zurückgekehrt, nur das dort geltend machte, was seinen heimischen Traditionen sich einfügte. Diese „Heimat" von IQA in Kleinasien zu suchen, ist, da Antiochien und sein westsyrischer Einflußbereich hier nicht in Betracht kommt, geographisch das Nächstliegende. Aus Kleinasien stammt — letztlich ja zweifellos, vielleicht im vorliegenden Falle sogar unmittelbar — auch der 3. Korintherbrief, dessen Geistchristologie und über das Allgemeinchristliche hinausgehende Hochschätzung der Virginität samt der besonders starken Betonung der ἀνάστασις σαρκός ihn in enge Verbindung mit Aphraates bringt. So ergibt sich hier ein neues Argument für den kleinasiatischen Ursprung von IQA. Daß die in Kleinasien mehrfach nachweisbaren modalistisch klingenden christologischen Formeln mit ihren Paradoxien über die Selbstoffenbarung Gottes in Christo und die in Kleinasien weit verbreiteten apokalyptischen Gedanken in Ostsyrien ebensowenig ein Echo gefunden haben, wie die kleinasiatischen Vorstellungen vom Umfang des Kanons, erklärt sich, wenn man den in Ostsyrien wirksam

1 Außer dem, was in dem oben Folgenden berücksichtigt ist, kommt in betracht, daß, wenn IQA selbst in Ostsyrien Eingang gefunden und so unmittelbar einen Traditions-Vorfahren des Aphraates beeinflußt hätte, aller Wahrscheinlichkeit nach wörtliche Parallelen zwischen Aphraates einerseits, Irenaeus und „Justin" andrerseits sich bemerkbar machen würden.

gewordenen kleinasiatischen Einfluß auf die persönlich vermittelte Einwirkung von IQA beschränkt denkt, ohne alle Schwierigkeit. — Die Zeit dieser Einwirkung von IQA wird, wenn auch unsicher, durch zwei Erwägungen abgesteckt werden können. Erstens nämlich ist einleuchtend, daß ein Wirksamwerden dieses auswärtigen Einflusses die autoritative Stellung der Paulusbriefe in Syrien zur Voraussetzung hat. Zweitens wird unbestritten sein, daß ein Vorhandensein solcher kleinasiatischer Kreise, deren Auffassung noch wesentlich durch IQA bestimmt wurde oder der dieser Schrift gleich war, um so schwerer denkbar ist, je weiter man über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinausgeht. In der Zeit zwischen zirka 230 und 260 würde eine in ihrer Art den obigen Ausführungen entsprechende Einwirkung von IQA auf Syrien wohl am leichtesten vorstellbar sein.

Im strengen Sinne beweisbar ist, auch wenn die letzten Darlegungen ganz außer Betracht bleiben, dieser Versuch einer Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Aphraates und IQA nicht. Aber allein die skeptische Flucht in das „Ignoramus et ignorabimus" wird ihn auch nicht widerlegen. Für mehr als eine erlaubte Hypothese halte ich die Annahme einer irgendwie vermittelten Abhängigkeit des Aphraates von IQA und die der Entstehung von IQA in Kleinasien. — Über den Verfasser dieser Schrift irgend etwas vermuten zu wollen, habe ich absichtlich unterlassen. Gerade gegenüber dem Kleinasien der Zeit zwischen 140 (150) und 160, in der IQA entstanden sein wird, ist solche Zurückhaltung m. E. nicht nur berechtigt, sondern auch geboten.

IV. KAPITEL.

Sonstige kleinasiatische Quellen des Irenaeus.

§ 17. Vorbemerkungen.

1. Der Teil des Buches V von adv. haer., in dem Irenaeus in weitgehendem Maße von IQA abhängig ist, reicht, wie oben (S. 220) angenommen wurde, bis einschließlich 5, 17, 4 (II, 372). Vor dem Abschnitt, in den die früher schon (§ 4, S. 80ff.) besprochene, mit IQT zusammengehörige Quelle IQU einmündet (V, 21—24), und vor dem Rest des Buches, in dem Bousset einen von Irenaeus benutzten Traktat über den Antichrist (V, 25—30) und einen über das Millennium und die Vollendung (V, 31—36) erkennen zu können glaubte (vgl. oben S. 8f.), folgen nun zunächst drei Kapitel (V, 18—20), die anscheinend keine neuen Quellen verraten. Gleich im ersten dieser Kapitel finden sich Ausführungen, die offenbar auch von IQA beeinflußt sind:

5, 18, 2. II, 373f.: pater enim conditionem simul et verbum suum portans et verbum portatum a patre praestat spiritum omnibus, quemadmodum vult pater: quibusdam quidem secundum conditionem, quod est conditionis[1], quod est factum; quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex deo, quod est generatio[2] et sic unus deus pater

1 Dies „quod est conditionis", das Massuet (S. 315, Anm. g) unter Berufung auf die codd. Clar. und Voss. gestrichen hatte, hat Harvey auf Grund des cod. Ar. und seiner Verwandten wohl mit Recht wieder aufgenommen; denn die LA des Clar., „secundum conditionis" hat noch eine Erinnerung an dies „quod est conditionis" bewahrt.

2 Harveys Rückübersetzung dieses „locus subobscurus" (Massuet): τοῖς μὲν κατὰ τὴν κτίσιν τὸ τῆς κτίσεως, τὸ γενόμενον, τοῖς δὲ καθ' υἱοθεσίαν τὸ τῆς γεννήσεως τὸ ἐκ θεοῦ hat wohl unnötigerweise die beiden letzten Näherbestimmungen umgestellt, um die Korrespondenz

ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus (Eph. 4, 6). super omnia quidem pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem verbum, et ipse est caput ecclesiae; in omnibus autem nobis spiritus, et ipse est aqua viva (Jo. 7, 38 f.), quam praestat dominus in se recte credentibus et diligentibus se et scientibus quia „unus pater, qui est super omnia et per omnia et in omnibus nobis“ (Eph. 4, 6).

Zwar werden hier das πνεῦμα τῆς κτίσεως (der spiritus animalis, wie Aphraates sagt) und das πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας nicht, wie in der gewiß auf IQA ruhenden Stelle 5, 12, 2. II, 351, (vgl. oben S. 283) als πνοή und πνεῦμα unterschieden[1], und die formulierende Hand des Irenaeus verrät sich in der doppelten Anführung von Eph. 4, 6 — ja, vielleicht kann man von einem Nebeneinander einer strengen monotheistischen und einer mehr triadisch-pluralistischen Ausdeutung dieses Spruches innerhalb der abgedruckten Sätze reden; aber die Verwandtschaft mit 5, 12, 2 tritt doch in dem Ganzen, namentlich in seiner ersten Hälfte, so deutlich hervor, daß eine Einwirkung von IQA unverkennbar ist[2].

Ebenso zweifellos ist der Einfluß von IQA in dem schon oben (S. 242, bei Anm. 3) z. T. angeführten, vielleicht in noch höherem Maße von Irenaeus formulierten Schlußsatze der in Rede stehenden drei Kapitel[3].

---

zwischen dem τὸ τῆς κτίσεως (scil. πνεῦμα) und dem τὸ τῆς γεννήσεως (scil. πνεῦμα), sowie die zwischen dem „quod est factum“ und dem „quod est ex deo“ auch formal zum Ausdruck zu bringen. Denn das πνεῦμα (=πνοή) τῆς κτίσεως und das τῆς υἱοθεσίας werden dem Sinne nach als das πνεῦμα ποιηθέν und das πνεῦμα ἐκ θεοῦ auch 5, 12, 2. II, 351 einander gegenüber gestellt.

1 Daß πνοή im lateinischen Texte „einmal glattweg mit spiritus übersetzt worden sein könnte“ (H. Koch, ThStKr 1925, S. 194), wird an sich zuzugeben sein, ist hier aber in Rücksicht auf das „praestat spiritum omnibus“ nicht anzunehmen.

2 Ob auch das portare (das wahrscheinlich, ebenso wie das „baiulare“ in 5, 19, 1. II, 375, einem βαστάζειν entspricht (vgl. 5, 3, 3. II, 327 und 328; dagegen 5, 30, 2. II, 409 = φορεῖν), das in dem abgedruckten Abschnitt im Eingange zweimal und in den 18 vorangehenden Zeilen siebenmal vorkommt, eine für IQA charakteristische Vokabel ist, läßt sich, bevor wir einen genügenden index verborum für Irenaeus haben, nicht sagen. Über 4, 38, 1. II, 293, wo das βαστάζειν (portare) sich auch findet vgl. unten § 22, S. 358. 360. 372.

3 5, 20, 2. II, 380.

Aber, wie schon gleich im Eingange des ersten dieser Kapitel[1], so weist auch in den beiden folgenden je ein Rückweis des Irenaeus[2] und ebenso in jedem der drei Kapitel je eine Erwähnung der haeretici[3] und im letzten vieles über die Kirche und ihre Tradition Gesagte[4] so deutlich darauf hin, daß Irenaeus hier eigene Gedanken entwickelt, daß trotz des Nachklingens von IQA in den erwähnten beiden Stellen das aus diesen drei Kapiteln bestehende Zwischenstück zwischen dem langen an IQA sich anlehnenden Abschnitt und dem auf IQU ruhenden, im wesentlichen als Eigengut des Irenaeus angesehen werden muß.

In den Schlußkapiteln des Buches lediglich aus stofflichen Erwägungen zwei von Irenaeus benutzte Traktate zu unterscheiden, einen über den Antichrist (Kap. 25—30) und einen über das Millennium und die Vollendung (31—36), ist durch diese Erwägungen über den Inhalt der Kapitel nicht gerechtfertigt; denn die Stoffe hängen eng zusammen. Und quellenkritisch ists ohne Wert. Denn die beiden hier deutlich hervortretenden, bisher noch nicht besprochenen Quellen des Irenaeus, die λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις des Papias (IQE) und die Aussprüche der kleinasiatischen πρεσβύτεροι oder seniores, die „noch mit Johannes verkehrt haben" (IQS), wirken in beiden Teilen dieses Schlußabschnitts ein: im zweiten sind beide Quellen ausdrücklich zitiert[5]; im ersten nur die Presbyterüberlieferung, doch ist Papias, wie sich später zeigen wird (vgl. § 19, 4), auch hier benutzt worden.

Auch IQT wirkt, wenn auch in verschiedener Weise, in beiden Teilen des Schlußabschnitts ein. — Dieser sowohl in V, 25—30, wie in V, 31—36, feststellbare Einfluß von IQT muß vor allem Weiteren besprochen werden. Es ist im ersten Teile dieses Abschnitts wahrscheinlich ein unmittelbarer (s. Nr. 2), im zweiten (s. Nr. 3) ein vermittelter, d. h. durch die Verarbeitung seitens des Irenaeus hindurchgegangener.

2. Schon oben (S. 35f., Nr. 24) ist ein Satz aus 5, 28, 4 (II, 403) für IQT so in Anspruch genommen worden, daß eine

1 5, 18, 1. II, 373. 2 5, 19, 2 und 20, 1. II, 376 und 379.
3 18, 1, S. 373; 19, 2, S. 376; 20, 2, S. 379.
4 20, 1, 2, S. 377 ff.
5 33, 3. II, 418: Papias; 36, 1 und 2. II, 428f: die seniores.

Einwirkung dieser Quelle auf diesen Satz als sicher angenommen wurde (vgl. oben S. 40). Über die Herkunft dessen, was diesem oben S. 35f. abgedruckten Satze vorhergeht, ist auch hier, wie S. 40, nichts feststellbar; das aber muß uns jetzt beschäftigen, was unmittelbar folgt:

5, 28, 4. II, 403 (griechisch TuU. 38, 3, S. 43, 6—12): καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ θλῖψις ἀναγκαία τοῖς σωζομένοις, ἵνα τρόπον τινὰ λεπτυνθέντες καὶ συμφυραθέντες διὰ τῆς ὑπομονῆς τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ καὶ πυρωθέντες ἐπιτήδειοι ἔσονται εἰς τὴν τοῦ βασιλέως εὐωχίαν, ὥς εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων, διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι „σῖτός εἰμι τοῦ θεοῦ καὶ διὰ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς θεοῦ ἄρτος εὑρεθῶ" (Ignatius, ad Rom. 4, 1).

Dieses durch das tadellos durchgeführte Bild der Brotbereitung zu einem gleichartigen Ganzen zusammengeschlossene Satzgefüge steht mit dem Vorhergehenden, der Nr. 24 auf S. 35f., in engstem Zusammenhange. Schon im Schluß dieser Nr. 24 wird das mit dem Ignatius-Zitat abschließende Bild des σῖτος und ἄρτος θεοῦ vorbereitet: τοῦ μὲν ἀχύρου ἀποσκευαζομένου, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀποστασία, τοῦ δὲ σίτου εἰς ἀποθήκην ἀναλαμβανομένου, ὅπερ ἐστὶν οἱ πρὸς θεὸν πίστει καρποφοροῦντες. Daher müßte, wenn in Nr. 24 mehr vorliegt, als ein Gedanke des Irenaeus, dessen Formulierung leise von IQT beeinflußt ist, auch das oben abgedruckte Satzgefüge, das ihm folgt, als ein mehr oder minder behauenes Bruchstück von IQT angesehen werden. Ja, weil, bei der Eigenart beider Sätze, die Formulierung von dem Gedanken kaum trennbar ist, so könnte die Bearbeitung dieses Bruchstücks durch Irenaeus keine tiefgreifende gewesen sein. Doch ist solch enger Anschluß an IQT hier denkbar? Der Grund, der oben S. 40f. neben der Erwähnung der beiden den Menschen bildenden Hände Gottes für eine nicht nur oberflächliche Einwirkung von IQT auf Nr. 24 der Seite 35f. geltend gemacht worden ist, hat inzwischen an Gewicht gewonnen. Der Gedanke einer im Laufe der Heilsgeschichte (ἐν παντὶ τούτῳ τῷ χρόνῳ, Nr. 24) allmählich sich vollziehenden Herausbildung der εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις Gottes im Menschen ist ein Grundgedanke von IQT (vgl. oben S. 58ff.), εἰκών und ὁμοίωσις sind, wie in IQT, auch hier nicht unterschieden, und die Verwirklichung der Ebenbildlichkeit Gottes

im Menschen erfolgt nicht durch eine physische Veränderung des Menschen infolge einer commixtio mit dem spiritus oder dgl., sondern, wie in IQT, durch „Ausscheidung der Spreu“, also durch die sittliche Entwickelung des Menschen (vgl. oben S. 91). Aber kann man dagegen nicht einwenden, daß hier von den Gläubigen gesagt wird, sie sollten „in gewisser Weise gedroschen und zusammengeknetet durch die Standhaftigkeit mit dem Logos Gottes[1] und im Feuer vollendet“ werden? Schwerlich! Denn an eine physische Vereinigung mit dem Logos, die allerdings zu IQT nicht passen würde, ist hier nicht zu denken. Nicht nur weil das Bild nicht zu pressen ist, sondern, weil als Mittel der „Zusammenknetung“ ausdrücklich die ὑμομονή genannt wird. Es ist nicht einmal sicher zu entscheiden, ob der Verfasser bei dem „τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ“ den Logos, oder das Wort Gottes im Auge hatte. Dieser Logos ist allerdings hier als der Sauerteig genannt; aber seiner Wirkung nach, und das geht über das συγγίνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ ὑπομένειν (oben S. 91) nicht hinaus. Ein gewichtigerer Einwand ist dem Ignatius-Zitat zu entnehmen, das unlöslich mit dem Schluß von Nr. 24 und dem, was ihm folgt, zusammenhängt. Auch das würde dann nicht von Irenaeus, sondern von Theophilus herstammen. Macht aber nicht die Überlieferungsgeschichte der Ignatianen es wahrscheinlicher, daß das Zitat aus dem Römerbrief des Ignatius, der in der ersten Sammlung der Ignatiusbriefe, die im Orient entstand, keinen Platz gefunden hatte, von Irenaeus herrührt, der sonst keine Kenntnis der Ignatianen verrät? und würde Theophilus auf das aus dem Römerbrief ersichtliche „κατακριθεὶς πρὸς θηρία“ sich beschränkt haben, ohne des vollendeten Martyriums zu gedenken? Das Gewicht dieses Einwandes ist nicht zu verkennen. Zwingend ist aber auch er nicht. Gerade in Antiochien wird man auch den Römerbrief des Ignatius durch Rom früh kennen gelernt haben; und in den in Rede stehenden Ausführungen liegt der Ton auf dem „ἐπιτήδειοι

[1] Harvey (II, 403, note 7) meinte, wenn nicht ein Druckfehler in seiner Anmerkung sein Spiel getrieben hat, dem „conspersi per patientiam verbo dei“ habe ein πεφυραμένοι δι' ὑπομονῆς λόγου τοῦ θεοῦ entsprochen. Der seitdem gefundene, oben abgedruckte griechische Text schützt den Dativ. Er ist von dem συμφυραθέντες abhängig.

ἔσεσθαι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως εὐωχίαν", also nicht auf der Vollendung des Martyriums des Ignatius, sondern auf seinem Zugerüstetsein dazu, ἵνα καθαρὸς θεοῦ ἄρτος εὑρεθῶ. Und dafür, daß nicht Irenaeus dem Briefe des Ignatius das Zitat entnahm, läßt sich einiges anführen. Daß das „τις τῶν ἡμετέρων" im Munde des Theophilus v. Antiochien einen volleren Inhalt hätte, als in dem des Irenaeus, will ich nicht betonen; denn auch Irenaeus hätte den Ignatius als einen der rechtgläubigen Christen so bezeichnen können. Ein anderes aber läßt sich mit mehr Recht geltend machen. Ist in Nr. 24 das „ἐν παντὶ τούτῳ χρόνῳ" aus IQT entnommen, so ist die Annahme fast notwendig, daß Irenaeus das Ignatius-Zitat, das nicht aus dem Gedächtnis angeführt sein kann, sondern aus einer Handschrift stammen muß, die ihm vorlag, derselben Handschrift entnahm, die er bei dem „ἐν παντὶ τούτῳ χρόνῳ" benutzte. Es ist mir nach alledem, obwohl ich ganz zuversichtlich nicht zu urteilen wage, doch das Wahrscheinlichste, daß wir hier (d. h. in dem ganzen Paragraphen 5, 28, 4) auf ein von einem Behauenwerden durch Irenaeus im wesentlichen verschontes Bruchstück von IQT gestoßen sind.

3. Im zweiten Teile des Schlußabschnitts wird man an IQT sowohl im Irenaeus-Texte selbst, wie in zwei Presbyter-Ausführungen erinnert. Was über letzteres zu sagen ist, muß aufgeschoben werden, bis die Presbyter-Ausführungen zur Sprache kommen (s. § 18, 1). Ersteres ist hier zu besprechen. Es handelt sich dabei um folgende drei Stellen:

I. 5, 32, 1, II, 413: quoniam igitur transferuntur quorundam sententiae ab haereticis sermonibus et sunt ignorantes dispositiones dei et mysterium iustorum resurrectionis et regni, quod est principium incorruptelae, per quod regnum qui digni fuerint paulatim assuescunt capere deum.

II. 5, 35, 1. II, 423f.: si autem quidam tentaverint allegorisare haec ..., convincentur ab ipsis dictionibus ... (es folgen Jesaiasstellen). haec ... universa in resurrectionem iustorum sine controversia dicta sunt, quae fit post adventum antichristi ... in qua (d. i. der resurrectio iustorum) regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione domini et per ipsum assuescent capere gloriam dei patris.

III. 5, 36, 3. II, 429 (Schlußparagraph des ganzen Werkes): deus pater ostenditur, qui plasmavit hominem et haereditatem terrae promisit patribus, qui eduxit illam[1] in resurrectione iustorum et promissiones adimplet in filii sui regnum[2], postea praestans illa paternaliter, quae neque oculus vidit etc. 1. Ko. 2, 9 ... sapientiam dei, per quam plasma eius conformatum et concorporatum filio perficitur, ut progenies eius, primogenitus verbum, descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo, et factura iterum capiat verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos et fiet secundum imaginem et similitudinem dei.

In jeder dieser drei Stellen wird man zweifellos (vgl. das gesperrt Gedruckte) an IQT erinnert. Ich bleibe zunächst bei I und II. Das paulatim assuescere in I und das assuescere in II entspricht dem für IQT grundleglich wichtigen Gedanken einer allmählichen Entwicklung der Menschen zur Gottebenbildlichkeit (vgl. oben S. 58ff.); und das capere deum in I und II ist ebenso wie das crescere ex visione domini in II ein Grundbegriff von IQT (vgl. oben S. 63f.). Führt die hier vorliegende Verwandtschaft von I und II mit IQT auch hier auf die Spur ausgedehnterer Einwirkung von IQT? Das könnte nur dann der Fall sein, wenn auch Theophilus vom Antichrist, von erster Auferstehung und vom Millennium geredet hätte, also Chiliast gewesen wäre wie Irenaeus. Otto hat das nicht für wahrscheinlich gehalten[3]. In den Büchern ad Autolycum ist auch vom Millennium nicht die Rede, und in einer mit größter Wahrscheinlichkeit auf IQT zurückzuführenden Stelle

---

1 Dies „illam“ hat den Herausgebern Not gemacht. Grabe wollte „educit in illam“ lesen; Massuet dachte daran, daß in dem noch einen Satz weiter rückwärts zitierten Pauluswort (Rö. 8, 21) gesagt ist liberam futuram creaturam a servitute corruptelae, und gab daher zu dem „eduxit illam“ die Erklärung: „scil. creaturam a servitute“. Aber grammatisch kann das „illam“ nur auf das vorangehende „haereditatem terrae“ gehen; und diese grammatisch allein mögliche Beziehung ist auch die sachlich allein richtige (vgl. 5, 32, 2 a. E.). Vielleicht ist das „eduxit“ eine ungeschickte Übersetzung eines „ἀπέφηνεν“.

2 „libentius legerem »regno«“ (Massuet).

3 Vgl. seine Bemerkung zu Theophilus ad Autol. 17 a. E. (II, 107f., nota 10 a. E.).

erscheint das regnum coelorum als das endliche Definitivum: videbitur deus in regno coelorum paternaliter (oben S. 19f., Nr. 11). Aber keiner dieser Gründe kann wirklich beweisen, daß Theophilus kein Chiliast war. Gerade die Stelle in den Büchern ad Autolycum, auf die Otto sich beruft — es ist die oben S. 66, Anm. 5 behandelte, die von dem einstigen Zahmwerden der Raubtiere spricht —, kann kaum auf eine andere Zeit gedeutet werden, als auf die des Millennium, und von dieser sagt auch Irenaeus, und zwar in eben dem Abschnitt von adv. haer., von dem hier die Rede ist, auf Grund eines von den kleinasiatischen „Presbytern" überlieferten apokryphen Herrenwortes dasselbe aus[1]. Überdies gilt es zu bedenken, daß Theophilus in der apologetischen Schrift ad Autolycum, in der er offenbar absichtlich (vgl. oben S. 62ff.) Jesum Christum nicht nennt, gar nicht in der Lage war, vom Millennium zu sprechen. Und das regnum coelorum, in dem deus videbitur paternaliter, schließt ein vorangehendes regnum filii nicht aus; auch in der oben S. 306 abgedruckten Nr. III folgt ja das deus praestat paternaliter illa, quae oculus non vidit etc., dem regnum filii. Ja, es wird der ersten Auferstehung und des den katastrophalen Ereignissen der Endzeit folgenden und zeitlich begrenzten regnum domini im Einflußbereiche von IQT ausdrücklich, wenn auch nur gelegentlich, gedacht[2]. Nimmt man endlich hinzu, daß Eusebius[3] der Schrift des Theophilus gegen Hermogenes nachsagt: ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου

---

1 5, 33, 4. II, 419; vgl. S. 66, Anm. 5.

2 4, 22, 2. II, 229: quapropter (d. h. um derer willen, die vor Christo fromm lebten und auf sein Kommen ausschauten) omnes huiusmodi in secundo adventu primo de somno excitabit; 4, 20, 9f. II, 221f. (in einer Besprechung von 1. Ko. 19, 11f.): post terrae motum (vgl. Apok. 6, 12) et post ignem (vgl. Apok. 13, 13; 14, 10; 16, 8; 18, 8) tranquilla et pacifica regni eius (d. i. des dominus, dessen adventus durch dies Erlebnis des Elias typisch angedeutet war) tempora. Daß diese beiden Stellen wörtlich aus IQT stammen, ist zwar nicht zu beweisen, ja bei dem sich anschließenden Relativsatze: „in quibus (d. i. temporibus) cum omni tranquillitate spiritus dei vivificat et auget hominem" hat man einigen Grund, dies zu bezweifeln; aber beide Stellen finden sich in dem „Traktat über die Prophetenweissagungen", den schon Bousset der Quelle zuwies, die wir in IQT gefunden haben (vgl. S. 21ff.).

3 h. e. 4, 24, S. 378, 24f.

κέχρηται μαρτυρίαις, so wird man m. E. im Gegensatz zu Otto es für höchst wahrscheinlich, wenn nicht für sicher halten müssen, daß Theophilus Chiliast gewesen ist. Es muß daher von hier aus als sehr wohl möglich angesehen werden, daß Irenaeus auch in V, 31—36 Ausführungen von IQT übernommen hat. Aber diese Möglichkeit für Wirklichkeit zu halten, können Nr. I und II uns nicht bestimmen. Beide Stellen sind, wie ihre Einleitung zeigt, Ausführungen des Irenaeus selbst; und, was er hier sagt, hat er dem Sinne seiner Ausführungen nach jedenfalls nicht aus IQT entnommen. Denn wenn es hier heißt, die Menschen würden im Millennium zu dem assuescere capere deum kommen, so ist das schlecht verträglich mit der Anschauung von IQT, daß die gesamte Heilsgeschichte den Inhalt habe, et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens, ad videndum et capiendum deum[1]; und zu dem für IQT grundleglich wichtigen Gedanken, daß die Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Christus den Menschen das βλέπειν αὐτὸν (d. i. den ἀχώρητος θεός) διὰ πίστεως möglich gemacht habe[2], verhält sich die in Nr. I und II entwickelte Vorstellung, daß die visio domini im tausendjährigen Reihe den Menschen das assuescere capere gloriam patris ermöglichen werde, nur wie eine arge Vergröberung.

Etwas anders liegen die Dinge bei Nr. III. Irenaeus wird freilich diese Schluß-Ausführungen seines Buches nicht einfach entlehnt haben. Aber, daß er ihre Gedanken z. T. aus einer Quelle geschöpft hat, ist mir wahrscheinlich (vgl. unten Kap. V); und manches macht den Eindruck, als sei diese Quelle keine andere als IQT. Nicht nur die Bezeichnung des Logos als progenies dei erinnert an IQT (vgl. oben S. 14, Nr. 6). Das „postea praestans illa paternaliter, quae etc.“ entspricht dem, was in IQT als letzte Stufe der heilsgeschichtlichen Entwicklung bezeichnet wird: videbitur (deus) in regno coelorum paternaliter, und der emphatische Schluß des Ganzen: „et fiet (creatura) secundum imaginem et similitudinem dei“ paßt dazu, daß in IQT die Ausgestaltung der Gottebenbildlichkeit des Menschen als der Inhalt der ganzen Heilsgeschichte ge-

---

1 4, 37, 7. II, 291; vgl. S. 61 bei und mit Anm. 3.
2 4, 20, 7. II, 219; 4, 20, 5. II, 217; vgl. oben S. 21.

dacht ist. Allein ein Fünffaches macht es doch unwahrscheinlich, daß Irenaeus in diesen Schlußausführungen gedanklich in weitgehendem Maße von IQT beeinflußt worden ist. Erstens findet sich gerade das videbitur deus hier bei Irenaeus nicht; das χωρεῖν τὸν λόγον tritt an die Stelle des χωρεῖν τὸν θεόν (vgl. oben S. 20, Nr. 12). Zweitens kann zwar das „(conformatum et) concorporatum filio . . . fiet secundum imaginem et similitudinem dei" nicht als in IQT undenkbar bezeichnet werden, denn es klingt hier die paulinische Vorstellung vom σῶμα Χριστοῦ mit; aber es läßt sich nicht leugnen, daß diese Formulierung des Gedankens besser zu einer realistisch-pneumatischen Erlösungslehre paßt, als zu der religiös-sittlichen von IQT. Drittens ist das „ut (verbum) capiatur ab eo (d. i. plasmate, bzw. der factura)" neben dem „et factura iterum capiat verbum" ein rätselhafter, wenn nicht unverständlicher Gedanke. Viertens fügt sich der an sich schon auffällige Ausdruck „primogenitus verbum (= ὁ πρωτότοκος λόγος) der Christologie des Irenaeus (vgl. § 21) besser ein als der von IQT (vgl. oben S. 54)[1]. Fünftens kann in IQT das ascendat ad eum (d. i. τὸν λόγον) nicht als das Endziel der Heilsgeschichte gedacht sein (vgl. das, was oben erstens bemerkt ist). Hier scheint es überdies viel äußerlicher im Sinne der Entrückung zu Christo (1. Thess. 4, 17) verstanden zu sein, und das nähme in dem weitgespannten Rahmen der Heilsgeschichte in IQT erst recht sich wunderlich aus. Es scheinen mir daher bei Nr. III die Anklänge an IQT am wahrscheinlichsten zu sein, die bei Nr. I und II zweifellos allein durch die Annahme erklärt werden können, daß Irenaeus, unter Benutzung von einzelnen Formulierungen der Schrift IQT (und vielleicht auch derer einer zweiten Quelle), seine Gedanken über die Endvollendung zum Ausdruck gebracht hat. Die Einwirkung von IQT auf Nr. III wäre dann zwar tiefergehend als bei I und II, aber doch auch hier eine vermittelte.

Oder ist neben der unmittelbaren Entlehnung aus IQT und der vermittelten Einwirkung dieser Quelle ein Drittes denkbar? Ein Drittes wäre denkbar, wenn man annehmen

---

1 Irenaeus bietet 3, 16, 6. II, 87 den verwandten, wenn auch nicht ganz so schiefen, Ausdruck „verbum unigenitus".

könnte, daß wenigstens einige der hier in Betracht kommenden Ausdrücke, z. B. das videre et capere deum, IQT und den Quellen IQS oder IQE oder IQA (vgl. S. 240, Anm. 2) gemeinsam waren und, wo IQT nicht sonst sich zweifellos verrät, aus einer dieser anderen Quellen dem Irenaeus zugeflossen sind. Diese Frage führt uns weiter zu den Quellen IQS und IQE und zu Erwägungen über ihr Verhältnis zu der kleinasiatischen Tradition bei Irenaeus.

§ 18. Die Quelle IQS (die Seniorenüberlieferung).

1. Irenaeus hat von den „Senioren", die, wie er sagt, noch mit dem Apostel Johannes in Verkehr gestanden haben, nicht nur in adv. haereses gesprochen, sondern auch in der Epideixis und in dem Briefe an seinen unter gnostische Einflüsse geratenen Jugendfreund Florinus und in dem an Viktor von Rom, von denen Eusebius uns Bruchstücke erhalten hat[1]. Genannt hat er von diesen Senioren in adv. haer.[2] und in den eben erwähnten Briefen[3] nur den Polykarp[4], zu dem er selbst in seiner Jugend noch Beziehungen gehabt hatte; und wenn er auch in adv. haer. bei dieser Gelegenheit einer Bemerkung Polykarps gegenüber Marcion gedenkt, in dem Briefe an Florinus diesen an die Erzählungen über Johannes erinnert, die sie von Polykarp gehört hatten, und in dem Briefe an Viktor von den Verhandlungen Polykarps mit Anicet von Rom berichtet, so teilt er doch in adv. haer. keine weitere, in den beiden Briefen keine einzige bestimmte Äußerung dieses „Seniors" mit. Von ungenannten Senioren aber dieses Kreises spricht Irenaeus in adv. haer. sechsmal so, daß er zugleich über Ausführungen, die sie getan haben, hier andeutende, dort ausführlichere Mitteilungen macht. Vielleicht gehören auch zwei Stellen der Epideixis hierher. Die Stellen aus adv. haer. sind zwar schon oft zugleich mit anderen auf Autoritäten vor ihm hinweisenden Äußerungen des Irenaeus zusammen-

1 Vgl. oben S. 6, Anm. 3 und 4. 2 3, 3, 4. II, 12—14.

3 ep. ad Flor. bei Euseb. h. e. 5, 20, 4—8, S. 480, 16 ff.; ad Vict. ib. 5, 24, 12—17, S. 494, 15 ff.

4 Den Papias hat Irenaeus an der einzigen Stelle, da er ihn erwähnt (5, 33, 4. II, 418), nicht πρεσβύτερος genannt, obwohl er ihn als Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς kennzeichnet.

gedruckt worden[1], sie müssen aber samt den beiden Stellen der Epideixis auch hier um des folgenden willen so weit, als es für unsere Untersuchung nötig ist, angeführt werden.

I. 2, 22, 5. I, 331: Die Zeit vom 40. und 50. Jahre ab neigt schon hin zum höheren Lebensalter (in aetatem seniorem), quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium (vgl. Jo. 8, 57) καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβηκότες παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. quidam autem eorum non solum Iohannem, sed et alios apostolos viderunt et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de huiusmodi relatione.

II. 5, 5, 1. II, 331 (TuU. 20, 2, S. 72f.): ποῦ οὖν ἐτέθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος; ἐν τῷ παραδείσῳ δηλονότι, καθὼς γέγραπται Gen. 2, 3. καὶ ἐκεῖθεν ἐξεβλήθη εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρακούσας. διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταὶ τοὺς μετατεθέντας ἐκεῖσε μετατεθῆναι — δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ἡτοιμάσθη ὁ παράδεισος, ἐν ᾧ καὶ Παῦλος ἀπόστολος εἰσκομισθεὶς ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι — κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν.

III. 5, 30, 1. II, 406 (TuU. 20, 2, S. 80): Da diese Zahl 666 (Apok. 13, 18) in allen sorgfältigen und alten Handschriften steht καὶ μαρτυρούντων ἐκείνων αὐτῶν τῶν κατ' ὄψιν τὸν μακάριον Ἰωάννην ἑωρακότων καὶ τοῦ λόγου διδάσκοντος ἡμᾶς[2], ὅτι ὁ ἀριθμὸς οὗτος . . . τῶν χξς τοῦ ὀνόματός ἐστι τοῦ θηρίου ἐκείνου, οὐκ οἶδα πῶς ἐσφάλησάν τινες κτλ.

IV. 5, 33, 3. II, 417f.; [praedicta itaque benedictio ad tempora regni sine contradictione pertinet], quando regnabunt iusti surgentes a mortuis, quando et creatura renovata et liberata multitudinem fructificabit universae escae ex rore coeli et ex fertilitate terrae, quemadmodum

---

1 s. Harnack: patr. apost. opera I, 2^2, 1878, S. 105–114, Nr. XII, XIV, XV–XVII und nach ihm Preuschen: Antilegomena, 1901, S. 63—71, Nr. 1, 8, 10—12.

2 *καὶ τοῦ . . . ἡμᾶς, was bei Holl fehlt, läßt der Vf. mit Absicht stehen, wie sein Handex. ausweist.*

presbyteri meminerunt, qui Johannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat: venient dies in quibus vineae nascentur singulae decem millia palmitum habentes usw. . . . et omnia animalia iis cibis utentia, quae a terra accipiuntur, pacifica et consentanea invicem fieri, subiecta hominibus cum omni subiectione. ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς . . . ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων.

V. 5, 36, 1. II, 427f.: et ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι, τότε καὶ οἱ μὲν καταξιωθέντες τῆς ἐν οὐρανῷ διατριβῆς ἐκεῖσε χωρήσουσιν, οἱ δὲ τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἀπολαύσουσιν, οἱ δὲ τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως καθέξουσιν· πανταχοῦ γὰρ ὁ σωτὴρ ὁραθήσεται, καθὼς ἄξιοι ἔσονται οἱ ὁρῶντες αὐτόν. εἶναι δὲ τὴν διαστολὴν ταύτην τῆς οἰκήσεως τῶν τὰ ἑκατὸν καρποφορούντων καὶ τῶν τὰ ἑξήκοντα καὶ τῶν τὰ τριάκοντα ὧν οἱ μὲν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀναληφθήσονται, οἱ δὲ ἐν τῷ παραδείσῳ διατρίψωσιν, οἱ δὲ τὴν πόλιν κατοικήσουσιν· καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον· ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς [μου] μονὰς εἶναι πολλάς[1].

VI. 5, 36, 2. II, 428f.: hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri Apostolorum discipuli, et per huiusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem, filio deinceps cedente patri opus suum, quemadmodum et ab apostolo dictum est 1. Ko. 15, 25f.

VII. epid. 3, S. 3: Der Glaube ist es nun, der dies in uns veranlaßt (L. Weber: bewirkt), wie die Ältesten, die Schüler der Apostel, uns überliefert haben.

VIII. epid. 61, S. 35: Was die Einigkeit, die Eintracht und den Frieden unter verschiedenartigen und ihrer Natur nach entgegengesetzten und feindlichen Tieren betrifft, so sagen darüber die Ältesten, daß es auch wirklich so beim Wiederkommen Christi sein wird, wenn er über alle herrschen wird.

Bei Nr. VIII kann man bezweifeln, ob es sich hier wirklich um den Kreis der kleinasiatischen Senioren handelt, von denen in Nr. I—VI die Rede ist. Irenaeus sagt das nicht; und wenn

1 Zwischen Nr. V und Nr. VI stehen zwei Sätze, die nicht zu den Presbyter-Überlieferungen gehören. Sie werden später besprochen werden.

er hier die „Presbyter“ als Eideshelfer für die Überzeugung in Anspruch nimmt, daß der Glaube, der an die regula fidei sich hält — auf sie ist im Anfange des Kapitels ausdrücklich hingewiesen —, in uns dies (d. i. nach dem Vorhergehenden die wahre Einsicht in die Dinge, τὰ ὄντα) veranlasse (oder bewirke), so hat das seine Sinnparallele an einer Stelle in adv. haer., in der er unter den „Presbytern“ die Bischöfe versteht, deren weit zurückreichende Reihe uns mit der apostolischen Tradition verbindet[1]. Vielleicht liegt auch hier in Nr. VII nicht mehr vor, als eine allgemeine — ohne Rücksichtnahme auf ein bestimmtes Senioren-Wort gemeinte — Versicherung der Traditionsgemäßheit des ausgesprochenen Gedankens. Jedenfalls ist kein bestimmtes Seniorenwort erwähnt. Nr. VII kann daher im folgenden unberücksichtigt bleiben.

Auch bei Nr. VIII ist nicht gesagt, daß die Ältesten die kleinasiatischen Senioren sind, die noch zu Johannes Beziehungen gehabt hatten. Tatsächlich freilich haben auch diese kleinasiatischen Presbyter den Gedanken zum Ausdruck gebracht, um den es in Nr. VIII sich handelt (vgl. oben Nr. IV). Aber eben deshalb bringt Nr. VIII neben I—VI nichts Neues und braucht uns zunächst noch nicht zu beschäftigen.

Gegenüber Nr. I—VI ist nun zuerst die oben S. 305 zurückgestellte Frage zu erledigen, ob die Verwandtschaft mit Gedanken von IQT, die hier, wenigstens auf den ersten Blick, zweimal sich zu verraten scheint, für die Quellenkritik des Irenaeus irgendwelche, unsere bisherigen Resultate bestätigende oder ihre Aufrechterhaltung erschwerende Bedeutung hat. Eine Verwandtschaft mit IQT zeigt sich anscheinend in Nr. V und VI. Nr. V erinnert an das „videtur deus in regno coelorum paternaliter“ in IQT (oben S. 19f., Nr. 11) wenigstens dann unverkennbar, wenn auch sie von der Zeit der Vollendung spricht, und wenn sonst das πανταχοῦ ὁ σωτὴρ ὁραθήσεται mit der lateinischen Übersetzung gelesen werden müßte: πανταχοῦ ὁ θεὸς ὁραθήσεται. Für die richtige Würdigung des Tatbestandes,

---

1 adv. haer. 3, 2, 2. II, 7f. (über und gegen die Gnostiker: cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores sinceram invenisse veritatem.

der hier vorliegt, ist also von entscheidender Bedeutung, von welcher Zeit Nr. V redet. Vom Millennium? oder vom endlichen Definitivum? Für letzteres ließe das, was vorausgeht, sich geltend machen. Davon wird später die Rede sein. Hier genügt die Feststellung, daß der vorangehende Irenaeus-Text nicht vorgreifend entscheiden kann, wie Nr. V zu erklären ist. Daß diese Nr. V selbst sich auf das Millennium bezieht, macht Nr. II ganz zweifellos: die im Paradiese Weilenden, also diejenigen, die zur mittleren der drei Gruppen gehören, von denen Nr. V redet, bleiben dort ἕως συντελείας προοιμιαζόμενοι τὴν ἀφθαρσίαν[1]. Dann aber ist auch sicher, daß das πανταχοῦ ὁ σωτὴρ ὁραθήσεται die rechte Lesart ist (vgl. S. 311 Nr. II). Der Anklang an das videbitur deus in regno coelorum (das ist das ewige Definitivum!) paternaliter verklingt also fast völlig. Nur das wird man sagen können und müssen, daß auch in dem ὁ σωτὴρ ὁραθήσεται der Gedanke erkennbar ist: visus est deus per filium (oben S. 19f. Nr. 11). Etwas anders wird über Nr. VI zu urteilen sein. Hier ist ein Anklang an drei Stellen, die nicht nur im Einflußbereich von IQT stehen, sondern offenbar zu dieser Quelle selbst engere Beziehungen haben, offenbar: vgl. oben S, 20 Nr. 11 a. E., ebenda Nr. 13 und S. 25 Nr. 16c. Allein der Anklang ist längst nicht so volltönend, als es dem Wortlaut nach der Fall zu sein scheint. Ja, Nr. 11 und Nr. 13 auf S. 20f. reden von dem ganzen, auch das AT. umfassenden, Heilswirken des dreieinigen Gottes: der Geist bereitet vor auf die Erscheinung des Sohnes, d. i. des geschichtlichen Christus; dieser „fährt zum Vater“, weil er die manifestatio patris ist; der Vater endlich gibt die ἀφθαρσία, weil die visio dei die vita hominis ist (vgl. oben S. 63 und S. 21f.); und Nr. 16c auf S. 25 wird, obwohl die Stufenreihe hier gleichsam von der Vollendung aus nach rückwärts ins Auge gefaßt wird, nicht anders zu deuten sein[2].

1 Auch wenn hier zunächst an Henoch und Elias gedacht sein sollte, bleibt diese Nr. II beweisend. Denn nur an diese beiden ist gewiß nicht gedacht (vgl. Luk. 23, 43), und es wird auch hier gelten, was, obgleich nicht von den Senioren, am Anfang des Kapitels (II, 330) von Henoch gesagt ist: μετετέθη τὴν μετάθεσιν τῶν δικαίων προμηνύων.

2 Entscheidend für diese Deutung ist m. E. die Korrespondenz des τοῦ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξαντος in Nr. 16c und des „ἔδει

In der Seniorenäußerung Nr. VI aber ist an die gesamte Heilsgeschichte entweder gar nicht oder nur nebenbei gedacht; das Ganze hat vornehmlich die Endzeit im Auge, ja bezieht sich, ebenso wie Nr. I und II auf S. 305, vornehmlich auf das Millennium: der Geist ists zunächst, der das proficere derer, qui salvantur leitet, sie tüchtig macht für das regnum filii, und der Sohn übergibt schließlich das vollendete Heilswerk (opus suum) und seine Herrschaft dem Vater, ut sit deus omnia in omnibus. Von dem Anklange an IQT bleibt also nicht mehr als der Dreiklang des Zusammenwirkens von Vater, Sohn und Geist bei der Hinführung des Menschen zu seinem ewigen Ziele und entsprechende gradus ascensionis (vgl. die τάξις und die ῥυθμοί in Nr. 16c S. 25). — Wie steht es nun mit dieser Gedankenverwandtschaft von IQT und IQS, die in Nr. VI in den dreifach abgestuften gradus ascensionis deutlich, in Nr. V bei der in dem ὁ σωτὴρ ὁραθήσεται undeutlicher erkennbaren Vorstellung der visio dei per filium uns entgegentritt? Ist sie eine zufällige? Oder setzt sie, weil sie nicht zufällig sein kann, die Annahme ins Unrecht, daß in den bei IQT in Anspruch genommenen Stellen, insonderheit in den S. 19ff. unter Nr. 11—13 abgedruckten, Irenaeus nicht seine eigenen (vielleicht durch IQS angeregten) Gedanken entwickele, sondern aus einer Quelle schöpfe? Oder ist diese Quelle (IQT) bereits beeinflußt gewesen von IQS, bzw. der kleinasiatischen Tradition, zu der ja IQS jedenfalls irgendwie zu rechnen ist? — Das Erstere: daß die Verwandtschaft eine zufällige ist, d. h. in IQS wie in IQT aus dem Einfluß der triadischen Taufformel und einzelner Schriftstellen (2. Ko. 13, 13; Jo. 14, 6—9; 15, 26; 16, 9) erklärbare, wird man nicht für ganz undenkbar halten dürfen; aber wahrscheinlich ist es nicht. Das Zweite kann nicht ernstlich in Betracht kommen; denn die Annahme der Quelle IQT ist anderweitig zu fest begründet, um durch die verhältnismäßig geringen Spuren einer Ver-

---

τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι in 16d. Überdies muß beachtet werden, daß es bei dem streng monotheistischen Denken von IQT stets der dreieinige Gott ist, der in der Heilsgeschichte handelt, von der Schöpfung an bis zur Vollendung: die gnädige Gesinnung (εὐδοκία) des Vaters steht auch hinter allem ὑπουργεῖν des Sohnes und allem αὔξειν seines Geistes.

wandtschaft zwischen IQT und IQS ins Unrecht gesetzt werden zu können. Bleibt also nur die dritte Möglichkeit, die einer Abhängigkeit der Quelle IQT von IQS, bzw. der kleinasiatischen Tradition, übrig? Quartum datur! Sowohl die Vorstellung der visio patris per filium als die der drei gradus ascensionis, ja in gewisser Weise auch noch einen dritten Gedanken, — der zwar in IQS nicht hervortritt, aber in einer dritten in IQS nicht hervortretenden, der in IQA uns vorliegenden kleinasiatischen Tradition und in IQT gleich stark betont ist —: den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen, findet man schon bei Ignatius, mit dem IQT (Theophilus) ja jedenfalls in Traditionszusammenhang steht. In bezug auf das in IQT (vgl. z. B. S. 20, Nr. 12 und S. 18 mit Nr. 10) wie in IQA (vgl. oben S. 242 und 248) nachgewiesene visibile patris filius ist die Bedeutung dieses Gedankens für Ignatius schon oben S. 200f. nachgewiesen. Die gradus ascensionis haben auch bei ihm eine gewisse Parallele; denn er bezeichnet in seinem Epheserbrief die Adressaten als ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ[1]. Und wenn auch bei Ignatius Gen. 1, 27 nicht zitiert ist und von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht ausdrücklich gesprochen wird, so steht doch, wenn er von der οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον spricht und wenn er Christum als den τέλειος ἄνθρωπος γενόμενος bezeichnet[2], auch bei ihm der Gedanke der Verwirklichung des gott-ebenbildlichen Menschen in Christo aller Wahrscheinlichkeit nach im Hintergrunde[3]. Ignatius hat vermutlich (vgl. S. 205, bei Anm. 1) Beziehungen zur kleinasiatischen Tradition gehabt; man braucht also, um

---

1 Ignatius, Eph. 9, 1, S. 85, 10ff.; vgl. Irenaeus 3, 24, 1. II, 131 (wo offenbar IQA oder entsprechende kleinasiatische Tradition einwirkt): hoc enim ecclesiae creditum est dei munus, quemadmodum aspiratio plasmationi (Gen. 2, 7) . . . et in eo disposita est communicatio Christi, id est spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum.

2 Eph. 20, 1; Smyrn. 4, 2; vgl. oben S. 204.

3 Der Ausdruck καινὸς ἄνθρωπος stammt ja aus Eph. 4, 24, wo unmittelbar das τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα folgt, und die Parallelstelle im Kolosserbrief (3, 10) bezeichnet den νέος ἄνθρωπος als ἀνακαινούμενος κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.

Übereinstimmung zwischen dieser und IQT zu erklären, nicht anzunehmen, daß auch Theophilus in unmittelbare Berührung mit ihr gekommen wäre. Aber auch die Annahme hat keine Schwierigkeit, daß Theophilus, sei es persönlich, sei es durch das Lesen einer aus Kleinasien stammenden Schrift, in direkte Berührung mit kleinasiatischer Tradition gekommen sei und aus ihr sich angeeignet habe, was seiner Theologie leicht sich einfügte. Jedenfalls gibt das, was als Verwandtschaft zwischen IQT und IQS oder der kleinasiatischen Tradition gedeutet werden kann, uns keinen Anlaß, die Haltbarkeit des bisher über IQT Ausgeführten zu bezweifeln.

2. Wichtiger als dies negative Ergebnis, zu dem die Beobachtung von Berührungen zwischen IQS und IQT uns geführt hat, ist das, was positiv aus einer Erörterung der Frage sich ergibt, ob IQS als eine besondere, sei es mündliche, sei es schriftlich fixierte Quelle anzusehen ist, aus der Irenaeus unmittelbar geschöpft hat. A. v. Harnack[1] hat bekanntlich die These vertreten, daß Irenaeus, abgesehen von seinen Jugenderinnerungen an Polykarp, eine Quelle „Seniorenüberlieferungen" weder als mündlich auf ihn gekommene Tradition, noch in der Form einer besonderen schriftlichen Aufzeichnung zur Verfügung gehabt habe; seine Quelle für die Überlieferungen der „kleinasiatischen Presbyter, die noch mit dem Apostel Johannes verkehrt haben", sei lediglich das Werk des Papias gewesen, in dem Überlieferungen, Aussprüche und theologische Ausführungen ebendieser, wahrscheinlich schon von Papias als apostolorum discipuli u. dgl. charakterisierten „Presbyter" gesammelt waren. Ich vermag zwar nicht alle Einzelheiten der Begründung, die Harnack seiner These gegeben hat, mir anzueignen[2]; die These selbst aber halte ich für beweisbar richtig.

---

1 Chronol. I, 334—336, Anm.

2 Ich möchte erstens nicht behaupten, die oben S. 311 in Nr. I erwähnte Versicherung der Presbyter könne als „ein solennes Zeugnis aller Presbyter, die Johannes noch gesehen haben, über die Aussagen nicht eines Apostels, sondern aller, die in Asien waren", nur schriftlich fixiert gedacht werden; es sei hier also „eine schriftliche Quelle nahegelegt", „eine Schrift, in der dieses Zeugnis der Presbyter enthalten war". So gut man früher alle oben S. 311 f. unter Nr. I—VI abgedruckten Ausführungen als Formulierungen dessen ansah, was dem Irenaeus seine Erinnerung bot, so gut

Mit Harnack möchte ich zunächst ein Dreifaches geltend machen: 1. Da Irenaeus nirgends andeutet, daß er selbst mit den πρεσβύτεροι, von denen die Rede ist, in persönliche Berührung gekommen sei, ist anzunehmen, daß er hier aus einer älteren Quelle schöpft. 2. Als diese Quelle muß man nach ihrem bei Euseb erhaltenen Prooemium die λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις

---

können sie, sogar in eben diesem ihren Wortlaut, der Schrift eines älteren Mannes entnommen sein, der seine Erinnerungen oder Erkundigungen auskramte. Zweitens kann ich nicht zugeben, daß die Senioren in Nr. I „als eine johanneische Überlieferung bezeugt hätten, Jesus sei bis ins Greisenalter gekommen", und Irenaeus, der auf Grund des Johannesevangeliums [8, 57] geglaubt hätte, Jesus habe ein Alter von 40—50 Jahren erreicht, suche diese Annahme und jene sich selbst durch ihre Unmöglichkeit (Jesus unter Claudius oder gar unter Nero gestorben!) richtende Presbyter-Aussage „zu harmonisieren" und behandle daher das Zeugnis des Johannes-Evangeliums und das der Presbyter als ein einheitliches Zeugnis. Denn Irenaeus polemisiert a. a. O. gegen Gnostiker, die Jesu 30 Lebensjahre als einen Beweis für die Dreißigzahl der Aeonen ansahen. Das sei töricht, so führt Irenaeus aus, Jesus sei zwar mit 30 Jahren getauft, aber sein magisterium, in dessen Zeit drei Passahfeste, ausschließlich des Todespassahs, gefallen seien (2, 22, 3. I, 328f.: Jo. 2, 23; 5, 1; 6, 4), habe er erst begonnen „magistri aetatem habens" (2, 22, 4. I, 330), und erst als „senior" sei er ein perfectus magister gewesen, nicht nur secundum expositionem veritatis, sed et secundum aetatem. Ein Dreißigjähriger sei bis zum 40. Jahre noch ein iuvenis, erst vom 46. und 50. Jahre ab neige sich das Lebensalter „iam in aetatem seniorem". Innerhalb dieser „aetas senior" macht Irenaeus zwischen der Zeit des „vir" und des „senex" keinen weiteren Unterschied; nur um die für die Polemik gegen die Gnostiker wichtigen Begriffe des „iuvenis" und des „habens aetatem seniorem" handelt es sich für ihn. Daß Jesus, als er seine Lehrtätigkeit begann, diese aetas senior gehabt habe, sei, so heißt es dann in Nr. I, bezeugt durch das [Johannes-]Evangelium und — nach Aussage der Presbyter — durch die johanneische und sonstige apostolische Tradition. Irenaeus selbst ist der Meinung, Jesus sei zur Zeit von Jo. 8. 57 „über 40 Jahre, aber noch nicht 50 Jahre alt gewesen" („non tamen multum a quinquagesimo anno abstitit", 2, 22, 6. I, 332); aber seine Beweisführung führt nicht weiter als bis in Jesu 44. Jahr: das 40. Jahr hatte Jesus vollendet, da er als magister auftrat, und die Zeit seines magisterium umfaßte etwas mehr als tria paschae tempora, d. i. drei Jahre je mit ihrem Passah. Auch die Senioren brauchen daher die Dauer des irdischen Lebens Jesu nicht auf mehr als „40—50 Jahre" ausgedehnt gedacht zu haben; und schon ein 44jähriger ist „zwischen 40 und 50 Jahre"

des Papias ansehen, weil Irenaeus in eben dem Abschnitt seines Werkes, in dem vier seiner 6 Senioren-Aussagen sich finden (5, 30—36), den Papias ausdrücklich zitiert, und zwar als einen, der eine dieser Seniorenausführungen auch schriftlich überliefert hat (ich lasse die Deutung des καὶ Παπίας ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ hier absichtlich in suspenso). 3. Da die Einführungs-

---

alt. Ob die Annahme, daß Jesus im Alter von etwas mehr als 43 Jahren gestorben sei, haltbar ist oder nicht, kann hier gleichgültig sein. Nur das ist von Bedeutung, daß man nicht sagen kann, sie diskreditiere durch ihre Unmöglichkeit sich und den Kreis, der sie aufgebracht habe. Unmöglich ist sie nur, wenn man sie mit der später gelegentlich nachweisbaren Hinabrückung des Todes Jesu in die Zeit des Claudius in Zusammenhang bringt. Diese findet sich nun freilich bereits in der Epideixis des Irenaeus, insofern er dort den Pilatus den „Prokurator des Kaisers Claudius" nennt (c. 74, S. 41; vgl. Harnacks Ausführung zu der Stelle, S. 62). Aber welche Nötigung, ja welches Recht haben wir, mit dieser Datierung des Todes Jesu schon bei Papias und seinen „Presbytern" zu rechnen? Es ist doch beachtenswert, daß Irenaeus in adv. haer. 2, 25, wo er die hier in Betracht kommende Presbyteraussage behandelt, keinen Kaiser nennt. Er selbst erst, der möglicherweise in einer seiner verlorenen Schriften noch deutlicher, als in Kap. 74 der Epideixis, Jesu Tod in die Zeit des Claudius gesetzt hat, kann sehr wohl der Urheber dieser unmöglichen Datierung gewesen sein. Denn wenn er in adv. haer. (2, 22, 4) Joh. 8, 57 und die Presbyter-Überlieferung mit Luc. 3, 23 dadurch in Einklang zu bringen suchte, daß er zwischen die Taufe Jesu in seinem 30. Jahre und den Beginn seiner fast dreijährigen Lehrzeit einen Zeitraum von mindestens zehn Jahren einschob, so war er damit, selbst wenn er die Taufe Jesu noch in dasselbe 15. Jahr des Tiberius setzte, in dem nach Luc. 3, 1 Johannes der Täufer auftrat, tatsächlich schon damals mit dem Datum des Todes Jesu mindestens in das zweite Jahr des Claudius (25. I. 42—24. I. 43) gekommen. Die „Presbyter" aber können der Annahme, daß Jesus in seinem 40. Jahre gestorben sei, Ausdruck gegeben haben, ohne dabei irgendetwas darüber zu sagen oder daran zu denken, welcher Kaiser damals regiert habe. Ja, sie können trotz ihrer Bemessung der Lebensdauer Jesu auf 43—44 Jahre mit ihrem Zeitgenossen Tacitus angenommen haben, daß Jesus Tiberio imperitante (annal. 15, 44) getötet worden sei. Denn, wenn man ihnen nicht zutrauen mag, daß sie Luc. 3, 23 nicht mit in Rechnung gezogen haben, so bleibt die Annahme möglich, daß ihre feierliche Berufung auf „Johannes und andere Apostel" das „ὡσεὶ τριάκοντα" in Luc. 3, 23 in ein ὡσεὶ τεσσεράκοντα hat berichtigen wollen, gleichwie Jo. 3, 23f. die synoptische Überlieferung ausdrücklich ins Unrecht setzt. Eine dementsprechende Berech-

formeln „οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ“, „dicunt presbyteri apostolorum discipuli“ u. dgl. von der Überlieferung der Senioren-Aussprüche oder Anschauungen nicht getrennt werden können (vgl. namentlich Nr. I und II), so müssen auch sie schon bei Papias sich gefunden haben. Fünf weitere Argumente füge ich meinerseits diesen dreien hinzu: 4. In Nr. I (oben S. 311) ist das „παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων“, wenn es nicht einem in die indirekte Rede eingegossenen παρέμεινεν γὰρ ἡμῖν entspricht, eine Zwischenbemerkung des hier von den Senioren Berichtenden, nicht mehr Seniorenüberlieferung selbst; nun findet man aber bei Irenaeus an einer ganz anderen Stelle, in der er von der Bezeugung der apostolischen Tradition spricht, den Satz: ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως[1]. Hier ist über Johannes wörtlich dieselbe Bemerkung gemacht, wie in Nr. I, und zwar einschließlich des hier unverständlichen „αὐτοῖς“![2] Also ist in Nr. I das παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι Τραϊανοῦ χρόνων in der Tat ein Zwischensatz des von den Senioren Berichtenden, und dieser kann nicht Irenaeus sein, der das αὐτοῖς sinnlos an anderer Stelle wiederholt hat. Dann aber ist nach dem, was oben unter 2 und 3 gesagt ist, an Papias als den Berichtenden zu denken.

---

nung der Geburt Jesu auf ca. 10 oder 11 v. Chr. (d. i. 43 Jahre vor 32 n. Chr.) kann nicht einmal als indiskutabel bezeichnet werden. — Drittens halte ich zwar die Erklärung, die Harnack (Chron. I, 336) von dem ταῦτα καὶ Παπίας . . . ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ gegeben hat, indem er das bei Papias Hinzukommende in dem ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ fand, für richtig; aber als Ausgangspunkt eines Beweises für die Herübernahme der Senioren-Überlieferung aus Papias ist dieses ταῦτα καὶ Παπίας κτλ. m. E. ebensowenig geeignet wie das „solenne Zeugnis aller Presbyter“ in Nr. I. Denn die Auffassung des „καὶ Παπίας . . . ἐπιμαρτυρεῖ“ als eines Hinweises auf eine zweite Quelle für das angebliche Jesuswort kann in abstracto nicht als unmöglich bezeichnet werden.

1 3, 3, 4. II, 15.

2 Man kann nicht sagen, das „αὐτοῖς“ bedeute hier „τοῖς Ἐφεσίοις“, denn nur von der „ἐκκλησία in Ephesus“, nicht von den Ἐφέσιοι ist in dem Satze die Rede. Wäre es die vorher genannte Gemeinde in Ephesus, so hätte leichtlich statt „αὐτοῖς“ ein „αὐτῇ“ gesagt werden können.

5. Was in derselben Nr. I diesem Zwischensatze vorausgeht und folgt, ist ebenso wie die ganze Nr. III ein Bericht über Äußerungen der Senioren, der von einer Wiedergabe eines klar bestimmten Wortes eines Seniors, selbst in indirekter Rede, absieht. Daß diese Berichte nicht von Irenaeus herrühren, folgt nicht nur aus dem oben an erster Stelle Bemerkten, sondern auch daraus, daß die Zwischenbemerkung in Nr. I: παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων nicht auf Irenaeus zurückgeführt werden kann.

6. Zwischen Nr. V und Nr. VI stehen (vgl. oben S. 312, Anm. 1) folgende zwei Sätze: 5, 36, 2. II 428: τὰ πάντα γὰρ τοῦ θεοῦ, ὃς τοῖς πᾶσι τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν παρέχει, quaemadmodum verbum eius ait omnibus divisum esse a patre secundum quod quis est dignus aut erit. et hoc est triclinium, in quo recumbent ii, qui epulantur vocati ad nuptias.

Daß der nur lateinisch erhaltene Teil dieser Sätze nicht auf die Senioren zurückgeht, wie die in indirekter Rede überlieferten Aussprüche in Nr. V und VI, zeigt die direkte Redeform; und der auch griechisch auf uns gekommene Satzteil im Anfange ist von dem, was ihm folgt, nicht trennbar und wird (wie der lateinische Übersetzer richtig gesehen hat) durch ein hinzugedachtes ἐστίν (nicht εἶναι) ergänzt werden müssen. Für das Verständnis dieser Sätze ist entscheidend, wie man die Frage beantwortet, an welches Wort bei dem „quemadmodum verbum eius ait etc." gedacht ist. Feuardent verwies am Rande auf Mt. 20, 23, Massuet dachte an das Gleichnis von den fünf Talenten (Mt. 25, 14ff.) oder an das von den zehn Pfunden (Luk. 19, 12ff.); Grabe, Stieren und Harvey begnügten sich mit einem non liquet. Die richtige Antwort ist aus einer früheren Stelle des Irenaeus-Textes selbst zu gewinnen:

5, 28, 1. II, 400: ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οἱ μὲν προστρέχουσι τῷ φωτὶ καὶ διὰ τῆς πίστεως ἑνοῦσιν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, οἱ δὲ ἀφίστανται τοῦ φωτὸς καὶ ἀφορίζουσιν ἑαυτοὺς τοῦ θεοῦ, ἐκδέχεται ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, τοῖς πᾶσι τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν ἐπάγων, τοὺς μὲν ἐν τῷ φωτὶ πρὸς τὸ ἀπολαύειν αὐτοὺς τῶν ἐν αὐτῷ ἀγαθῶν, τοὺς δὲ ἐν τῷ σκότει πρὸς τὸ μετέχειν αὐτοὺς τῆς ἐν αὐτῷ μοχθηρίας. διὰ τοῦτό φησι τοὺς

μὲν ἐκ δεξιῶν ἀνακαλέσασθαι εἰς τὴν τοῦ πατρὸς βασιλείαν, τοὺς δὲ ἐξ ἀριστερῶν εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψειν[1].

Diese Stelle (im Folgenden: A) und der Zwischensatz zwischen Nr. V und VI (im Folgenden: B) haben offenbar denselben Verfasser. Die Situation ist freilich hier und dort eine verschiedene: denn A spricht von dem endgültigen Schicksal aller Menschen, der bösen wie der guten; in B aber ist von dem abgestuften Lose der Gläubigen die Rede, die am tausendjährigen Reiche teilnehmen. Letzteres folgt nicht nur aus Nr. V, falls B dies Seniorenwort richtig verstanden hat (vgl. oben S. 314); auch unabhängig von Nr. V ergibt es sich daraus, daß das „Zu-Tische-Sitzen im Reiche Gottes" nach 5, 30, 4 (II, 410) auf die Zeit des Millenniums bezogen wird. Aber diese Verschiedenheit der Situation kann, weil sie ausgleichbar ist (vgl. unten), den Eindruck nicht verwischen, daß hier wie dort derselbe Verfasser redet. Denn in beiden Stellen handelt es sich um das „πᾶσι τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν ἐπάγειν" (B: παρέχειν); in A wie B entspricht diese ἁρμόζουσα οἴκησις dem, was die Menschen verdient haben; hier wie dort ist es das „Wort Gottes" (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, verbum eius), das die Scheidung vornimmt — es bedeutet daher keine Verschiedenheit, daß in A der λόγος τοῦ θεοῦ der τοῖς πᾶσιν τὴν ἁρμόζουσαν

1 Der aus den „Parallelen" stammende griechische Text ist oben nach Holl, TuU. 20, 2, S. 79, gegeben. Der Übersetzer las statt ἐκδέχεται: „venit" und an Stelle des τοὺς μέν und τοὺς δέ: „his quidem" und „his autem". Auch von den Parallelenhandschriften bieten zwei sehr gute für das „τοὺς μέν" ein „τοῖς μέν", und in dem ersten Druck des Parallelentextes, dem von Halloix, steht, wie in allen Ausgaben von Grabe bis Stieren, zwar „τοὺς μέν„ aber „τοῖς δέ". Harvey meinte, auch die Abänderung des τοὺς μέν in ein τοῖς μέν (die schon Grabe und Massuet empfohlen hatten) sei „an indispensable correction". Aber die Dative, die dem „τοῖς πᾶσι τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν ἐπάγων" angeglichen sind, lassen das ἐκδέχεται, das zweifellos die richtige LA ist, ohne Objekt und verkennen, wie die Vorlage des Lateiners mit ihrem ἔρχεται (statt ἐκδέχεται) den Sinn des Textes. Denn nicht an das Kommen des Logos in die Welt ist hier gedacht, wie Grabe (unter Hinweis auf das vorher, in 5, 27, 2. II, 399, zitierte τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, Jo. 3,19), Massuet, Stieren und zurückhaltender auch Harvey bei Verteidigung der LA ἔρχεται annahmen, sondern an den Empfang, der nach dieser Weltzeit denen zu teil wird, die ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ dem Lichte sich zugekehrt oder von ihm sich abgewandt haben.

οἴκησιν ἐπάγων ist, während es in B von Gott heißt: ὃς πᾶσιν τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν παρέχει; denn auch in B wird dies damit begründet, daß „verbum eius ait omnibus divisum esse a patre secundum quod quis est dignus aut erit —; und dem divisum esse a patre in B entspricht in A der Hinweis auf die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die nach Mt. 25, 34 den εὐλογημένοις τοῦ πατρός „bereitet“ ist, und auf das πῦρ αἰώνιον, das Mt. 25, 41 bezeichnet wird als ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ κτλ. Das „verbum dei“, das auch B ait omnibus divisum esse a patre secundum quod quis est dignus aut erit, ist also der Mt. 25, 34ff. ausgesprochene Grundsatz der Gerichtsscheidung der Menschen nach der dignitas und indignitas; und das secundum quod quis est dignus aut erit wird sich daraus erklären, daß für die am Millennium Teilnehmenden die Entscheidung eben dadurch, daß sie des gewürdigt werden, schon vor dem Endgericht erfolgt ist, für die übrigen Menschen aber noch zukünftig ist (vgl. das zwar nicht zitierte, aber wohl den Gedanken bedingende Jesuswort in Jo. 5, 24). Ebendies gleicht die Verschiedenheit hinsichtlich der Situation zwischen A und B aus. — Von hier aus wird nun die Frage entscheidbar, wer der Verfasser von A und B ist. In A ist als der λόγος τοῦ θεοῦ τοῖς πᾶσιν τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν παρέχων, auf den das (dem „ait“ in B entsprechende) διὰ τοῦτό φησιν zurückgreift, zweifellos, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, der βασιλεύς in Mt. 25, 34 anzusehen, d. h. der wiederkehrende Christus. Aber er kommt hier nicht in Frage als „der Logos“ im Sinne der Apologeten, sondern als der Vollstrecker des Gerichtes seines Vaters. Der Logosbegriff ist also hier derselbe wie Apok. 19, 13. Daher kann A nicht auf Irenaeus zurückgehen, denn dessen Logosbegriff ist ein anderer. Auch B, das den gleichen Verfasser hat, kann also nicht von Irenaeus herrühren. B stammt nun aber unfraglich von dem her, der die in indirekter Rede wiedergegebenen Seniorenworte V und VI, zwischen denen es sich findet, überliefert hat. Dieser Überlieferer ist also nicht Irenaeus; und dann lehrt Nr. IV, daß es Papias gewesen ist, auf den die Senioren-Überlieferung zurückgeht.

7. Ist der Zwischensatz zwischen Nr. V und VI eine Einleitung des Papias, so wird auf ihn auch die Einleitung zu Nr. IV zurückzuführen sein, d. h. das, was dem „quemadmodum pres-

byteri meminerunt“ vorhergeht; und dann darf die Tatsache, daß in Nr. IV nach dem nur referierenden Bericht über die Senioren-Aussage die ihnen angeblich von Johannes mitgeteilte lange Ausführung Jesu über die Fruchtbarkeit der Erde und die Zahmheit der Tiere in direkter Rede überliefert wird, daraus erklärt werden, daß es dem Papias um die λόγια κυριακά, ihre Bezeugung und ihr richtiges Verständnis, nicht aber um die Senioren-Aussagen als solche zu tun war. Von hier aus ergibt sich dann ein neues Argument zu gunsten der Annahme, daß alle Berichte über die Senioren-Aussagen aus Papias stammen.

8. Endlich kann hier auch Nr. VIII uns etwas lehren (vgl. oben S. 312). Irenaeus nennt in dieser Nummer als Zeugen für die aus Jes. 11, 6ff. geborene Vorstellung vom einstigen Frieden unter den einander feindseligen Tieren (vgl. oben S. 66, Anm. 5) nur allgemein die Ältesten; aber in adv. haer. (oben S. 311f., Nr. IV) bringt er selbst, unter Berufung auch auf Papias, eine bestimmte Senioren-Aussage, in der diese Vorstellung auf ein apokryphes Herrnwort zurückgeführt wird. Hätte er für diese Senioren-Aussage außer Papias, den er, wie die von ihm an dieser Stelle gegebenen Bemerkungen über sein Werk beweisen, bei der Niederschrift von Nr. IV zweifellos benutzt hat, noch eine zweite Quelle in seiner eigenen Erinnerung gehabt, so würde diese seine Erinnerung ihm auch später, als er Nr. VIII schrieb, nicht verloren gegangen sein. Da er nun aber in der Epideixis, in unmittelbarem Anschluß an Nr. VIII, in der Jes. 11, 6ff. geweissagten Eintracht der Tiere nichts weiter sieht als eine bildliche Bezeichnung jener friedlichen Vereinigung von Menschen ungleicher Abstammung, aber gleicher Gesinnung durch den Namen Christi, so kann er damals nicht in Erinnerung gehabt haben, daß nach Senioren-Aussage ein Herrnwort für das wörtliche Verständnis der Weissagung des Jesaias eingetreten war. In adv. haer. 5, 33, 4 hat er im Anschluß an Nr. IV — unter Beiseitschiebung der, wie er selbst sagt, ihm nicht unbekannten allegorischen Erklärung — das Prophetenwort wörtlich verstanden (vgl. S. 66, Anm. 5); in der Epideixis dagegen deutet er es ganz wie die „quidam“, deren Auffassung er schon in adv. haer. sehr wohl kannte. Das ist nur verständlich, wenn er

in adv. haer. 5, 33, 4 unter Einfluß des Papias stand, über eine selbständige Kenntnis der Senioren - Überlieferung aber nicht verfügte.

Mit einer Quelle IQS neben IQE (d. i. Papias) ist also bei Irenaeus nicht zu rechnen.

§ 19. Die Quelle IQE (Papias).

1. Nach den Ausführungen des vorigen Paragraphen glaube ich es für sicher halten zu dürfen, daß Irenaeus überall da, wo er Aussagen der „kleinasiatischen Presbyter, die noch den Apostel Johannes gesehen haben" verwertet, seine Mitteilungen aus Papias geschöpft hat. Man wird dabei annehmen können und müssen, daß er mehr oder minder wörtlich übernahm, was er bei Papias vorfand. Genaueres als „mehr oder weniger wörtlich" läßt sich leider nicht sagen. Denn bei seinen gelegentlichen Bemerkungen über die Entstehung der vier Evangelien[1], deren Abhängigkeit von Papias der durch Eusebius[2] uns bekannte Wortlaut des von Papias über Markus und Matthaeus Überlieferten uns erkennbar macht, hat Irenaeus das, was man bei Papias findet, nur frei und unter starken Kürzungen, auch ohne jede Erwähnung des „Presbyters", auf den Papias sich berief, wiedergegeben. Man kann nun zwar einerseits geltend machen, daß Irenaeus bei seinen gelegentlichen kurzen Mitteilungen über das Markus- und Matthaeusevangelium kaum mehr sagt, als damals schon in allgemeine Tradition übergegangen sein wird, und daß er hier den Papias-Text vielleicht oder vermutlich gar nicht vor sich gehabt, andererseits, daß da, wo er ausdrücklich von der Überlieferung der „Presbyter" spricht, ein engerer Anschluß an den Papiastext an sich wahrscheinlich und in einzelnen Fällen sicher ist[3]. Allein mit Sicherheit ist das, was Irenaeus an diesen letzteren Stellen bei Papias fand, nur in geringem Umfange festzustellen. Man kann daher, z. B. aus dem, was in Nr. I der Senioren-Überlieferungen (oben S. 311) von den kleinasiatischen „Presbytern" gesagt wird: „quidam eorum non solum Johannem sed et

1 3, 1, 1. II, 3 ff. 2 h. e. 3, 39, 15 f., S. 290 f.

3 Vgl. das, was S. 320 unter Nr. 4 über das „παρέμεινεν αὐτοῖς" (in 2, 22, 5. I, 331 und 3, 3, 4. II, 15) und S. 322 Anm. 1 über das „ἐκδέχεται ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" (in 5, 28, 1. II, 400) ausgeführt ist.

alios apostolos viderunt", nicht als sicheren Beweis für die (m. E. wahrscheinlich zutreffende) Annahme ansehen, daß schon Papias den „Johannes, den Jünger des Herrn", von dem er oft spricht, für den Apostel Johannes gehalten habe. Trotzdem haben wir das Recht, in den oben S. 311 f. abgedruckten sechs Stellen im wesentlichen unbehauene Bruchstücke aus dem Werk des Papias zu erkennen. Kann die Zahl solcher oder freierer Entlehnungen aus Papias vermehrt werden? Diese Frage zu bejahen, werden wir m. E. durch allgemeinere Erwägungen (vgl. Nr. 2 und 3) und durch die Tatsache genötigt, daß neben den oben S. 311f. abgedruckten Stellen noch einige andere mit leidlicher Sicherheit auf Papias zurückgeführt werden können (s. Nr. 4).

2. Von den sechs oben S. 311f. abgedruckten Stellen ist die erste von Irenaeus gelegentlich mitten in der antignostischen Polemik seines 2. Buches, die zweite ebenso gelegentlich in einem Abschnitt der ersten Hälfte des 5. Buches verwertet worden, der, wie schon frühere Nachweisungen wahrscheinlich machen (vgl. oben S. 35f., Nr. 22 und 24) und spätere Ausführungen bestätigen werden (vgl. § 25), wesentlich durch eine andere Quelle (IQT) beeinflußt worden ist. Die anderen 4 Stellen, also $^2/_3$ der Gesamtheit, gehören den letzten 2 Kapiteln des Irenaeischen Werkes an, in denen Bousset zwei Traktate, einen über den Antichrist, einen über das Millennium und die Vollendung zu erkennen glaubte, die Irenaeus benutzt habe. Die Zerlegung dieser Schlußkapitel in zwei Teile (V, 25—30 und 31—36) erwies sich nun zwar oben (S. 302) als unberechtigt — die Stoffe gehören eng zusammen und bilden ein Ganzes —; aber eben dieses Ganze beschäftigt sich mit einem Gedankenkreise, dem eschatalogischen, für den Papias ein besonderes Interesse hatte; und Eusebius sagt ausdrücklich, daß Papias mit seinen chiliastischen Anschauungen auf Irenaeus großen Einfluß ausgeübt habe[1]. Wenn man nun auch auf diese Bemerkung Eusebs kein großes Gewicht legen darf, weil er von der weiten Verbreitung chiliastischen Denkens im 2. Jahrhundert nichts wußte oder wissen wollte, so wird man doch auf die Tatsache, daß eine Abhängigkeit des Ire-

1 h. e. 3, 39, 13, S. 290, 13f.

naeus von Papias grade in den mit der Eschatologie sich beschäftigenden Schlußkapiteln von adv. haer. besonders deutlich sich zeigt, die Vermutung gründen dürfen, daß diese Abhängigkeit auch außerhalb der oben S. 311f. unter Nr. III—VI abgedruckten Stellen vorliegt.

3. Dieser Vermutung kann eine Beobachtung zur Stütze dienen, die hinsichtlich der Verwendung des Logosbegriffs in den 12 Schlußkapiteln des Irenaeus gemacht werden kann. So wichtig der Logosbegriff für die eigene Theologie des Irenaeus ist (vgl. § 21) und so häufig er da vorkommt, wo zweifellos Eigengut des Irenaeus vorliegt, um so bemerkenswerter ist es, daß er in diesen Schlußkapiteln in auffälliger Weise zurücktritt. Von den 6 Stellen, in denen man das Wort ὁ λόγος hier findet[1], reden zwei überhaupt nicht von „dem Logos". Denn in der oben S. 311 unter Nr. III abgedruckten Stelle bedeutet das „καὶ τοῦ λόγου διδάσκοντος ἡμᾶς" nichts anderes als, daß neben dem Zeugnis der „Presbyter" auch die auf die alten und sorgfältigen Handschriften Rücksicht nehmende vernünftige Überlegung uns lehre, daß in Apok. 13, 18 die Zahl 666 die rechte Lesart ist. Der Lateiner übersetzt hier richtig: „et ratione docente nos." Und in 5, 27, 1 (II, 398) haben die Ausgaben m. E. die Leser in die Irre geführt, wenn sie das Wort des alten Simeon (Luk. 2, 34), das Irenaeus nach anderen Schriftworten über die auf Christus zurückgehende Scheidung unter den Menschen (Mt. 10, 35; Luk. 17, 34f.; Mt. 13, 30; 3, 12; 25, 33. 41) in die Erörterung hineinzieht, so deuten, als sei hier vom „Logos" die Rede; „et quid enim? verbum venit in ruinam et in resurrectionem multorum?" Der lateinische Übersetzer, der das „κεῖται", das doch wahrscheinlich in seinem Texte stand, durch „venit" wiedergibt, kann dies erklären, aber nicht rechtfertigen. Denn, daß Irenaeus das, was Simeon von dem Jesuskinde zu seiner Mutter sagt: οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν, zu einer Aussage über das Kommen des Logos in die Welt gemacht hätte, ist zwar nicht undenkbar (vgl. § 21), aber doch nicht wahrscheinlich. Der Satz erhält seinen in dem Zusammenhange verständlichen Sinn, wenn man das

[1] 5, 27, 1. II, 398; 28, 1, S. 400; 28, 4, S. 403; 30, 1, S. 406; 36, 2, S. 428; 36, 3, S. 429.

„ὁ λόγος“ hier mit „das (Schrift-)Wort“ übersetzt: καὶ τί οὖν ὁ λόγος· οὗτος κεῖται usw.? — Zwei weitere der 6 Stellen, das „συμφυραθέντες διὰ τῆς ὑπομονῆς τῷ λόγῳ“ (5, 28, 4) und das „progenies eius . . . verbum“ (5, 36, 3) sind gleichfalls auszuscheiden, weil es wahrscheinlich ist (vgl. oben S. 302f. und 308), daß der Logosbegriff hier aus IQT übernommen worden ist. Es bleiben dann nur 2 Stellen übrig: 5, 28, 1 und 5, 36, 2. Beide gehören, wie oben S. 322f. gezeigt ist, eng zusammen. In 5, 28, 1 hat der Logosbegriff mit dem apologetischen nichts zu tun; der λόγος τοῦ θεοῦ, von dem es hier heißt, daß er [nach dem αἰὼν οὗτος] diejenigen, die ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ den Weg des Lichtes oder den der Finsternis gewandelt sind, empfange oder erwarte, ist der wiederkehrende Christus als der Vollstrecker des Gerichtes Gottes, des Logos im Sinne von Apok. 19, 43. Denselben Sinn muß das Wort „ὁ λόγος αὐτοῦ“ 5, 36, 2 in dem Satze haben: „quemadmodum verbum eius ait omnibus divisum esse a patre secundum quod quis est dignus aut erit[1].“ Daß innerhalb der 12 Schlußkapitel des Irenaeus, wenn man von den 4 ausgeschiedenen Stellen absieht, nur in diesen beiden Stellen, die schon oben (S. 322) für Papias in Anspruch genommen sind, der Logosbegriff vorkommt, und zwar in einem Sinne, der durch die Apokalypse und durch die modalistischen Monarchianer (vgl. oben S. 166f.) als archaisch im Vergleich mit der apologetischen Vorstellung erwiesen wird, macht es wahrscheinlich, daß in den Schlußkapiteln des Irenaeus mehr als nur die oben S. 212 abgedruckten Nachrichten über die Senioren und die eben besprochenen Logos-Stellen 5, 28, 1 und 36, 2 auf Papias zurückgehen.

---

1 Alle Herausgeber und Übersetzer haben das „verbum“ hier als den Logos im Sinne der Apologeten verstanden; und daß der erste Eindruck den Leser in diese Richtung weist, ist unleugbar. Aber die Parallele 5, 28, 1 spricht entscheidend gegen diesen Eindruck. Und den Wortlaut von 36, 2 im Sinne von 5, 28, 1 zu deuten, hat keine Schwierigkeit. Das Praesens „ait“, das überdies dem Praesens ἐκδέχεται in 5, 28, 1 entspricht, kann nicht stören, weil, was der Richter sagt — auch wir können in solchem Falle das Praesens statt des Futurums gebrauchen — schon jetzt fest steht; und das Perfectum „divisum esse“ wird erklärt durch das Mt. 25, 34 und 41 gebrauchte Participium perfecti ἡτοιμασμένην.

4. An einzelnen Stellen, die außer den oben S. 311f. unter Nr. III—VI in den Schlußkapiteln von adv. haer. auf Papias zurückgehen, sind eben und schon oben S. 322 das Zwischenstück zwischen Nr. V und VI und die verwandte Stelle 5, 28, 1 erkennbar geworden. Mit der gleichen Sicherheit kann m. E. auf Papias die Stelle zurückgeführt werden, in der nach Abweisung eines zuversichtlichen Eintretens für die „wahrscheinliche“ Deutung der Zahl 666 (Apok. 13, 18) auf Τειτᾶν gesagt wird:

5, 30, 3. II, 410: εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ (d. i. τοῦ θηρίου), δι᾽ ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος, οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.

Die Herleitung der zweiten Hälfte dieses Satzes von Papias wird durch dreierlei in dringendster Weise empfohlen: 1. durch das σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, 2. durch die Tatsache, daß Papias für die Zahl 666 ein besonderes Interesse gezeigt hat (vgl. oben S. 311, Nr. III), 3. durch die Bestimmung der Zeit nach der Regierung Domitians. Der zweite dieser Gründe bedarf keiner weiteren Erläuterung. Zu dem ersten sei nur bemerkt, daß dies σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς als Formulierung des Irenaeus, der etwa 90 Jahre nach 95 schrieb, ebenso undenkbar ist, wie begreiflich im Munde des Papias, für dessen Schriftstellerei alsdann die auch sonst wahrscheinliche Zeit zwischen ca. 130—140 sich ergäbe[1]. Nicht zwingend ist natürlich der dritte Grund. Aber es ist doch sehr beachtenswert, daß eine Datierung nach römischen Kaisern in adv. haer. anderweitig nicht nachweisbar ist, in unsern

1 D. i. ein bis $1^1/_2$ Menschenalter nach ca. 95. Eine weitere Erörterung der vielumstrittenen Chronologie des Papias unterlasse ich hier. Zweierlei aber möchte ich bemerken. Erstens kann ich, abweichend von meinen Ausführungen in dem Buche „Wer war Jesus Christus?“ 1916, S. 94—98, jetzt nicht mehr mit Harnack (Chron. I, 357) annehmen, daß das Werk des Papias in der Zeit des Antoninus Pius (138—161) „nach 140“ geschrieben sein müsse, weil Philippus Sidetes von Papias sagt (TuU. 5, 2, 1888, S. 170): ἱστορεῖ... περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἁδριανοῦ (+ 138) ἔζων. Denn wenn Papias etwa geschrieben hätte: „ἕως τοῦ νῦν βασιλεύοντος Ἁδριανοῦ“ oder ähnlich, so wäre die Auslassung des „τοῦ νῦν βασιλεύοντος“ bei Philippus

dürftigen Papias-Fragmenten aber noch zweimal vorkommt[1]. — Geht aber die zweite Hälfte des oben abgedruckten Satzes auf Papias zurück, so ist es wahrscheinlich, daß von seiner ersten Hälfte dasselbe gilt. Denn diese kann von der zweiten deshalb nicht getrennt werden, weil ihr Hinweis darauf, daß der Apokalyptiker es nicht für nötig gehalten habe, τῷ νῦν καιρῷ den Namen des „Tieres" unverhüllt zu sagen, es bedingt hat, daß die zweite Hälfte die Abfassung der Apokalypse σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς hervorhebt.

5. Bildet der eben behandelte Satz in seinen beiden Hälften ein Ganzes, das auf Papias zurückgeht, so muß man

---

Sidetes sehr begreiflich; und das Proömium des Werkes des Papias, das Eusebius uns erhalten hat, läßt, wie Harnack selbst (a. a. O.) zugibt, für die Abfassung der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις die Zeit von ca. 120 an („bis 160") offen. Zweitens bin ich inbezug auf dies Proömium jetzt, da ich des gewiß geworden bin, daß die „Presbyter"-Überlieferungen bei Irenaeus aus Papias stammen, fest davon überzeugt, daß nicht daran zu denken ist, Papias habe unter den „πρεσβύτεροι" des Proömiums Apostel und andre eigentliche, d. h. unmittelbare, Jünger Jesu verstanden; die πρεσβύτεροι seines Proömiums sind sicher dieselben Senioren, von denen er auch sonst redet (vgl. S. 311f., Nr. I–VI).

1 Vgl. für Papias das „μέχρι Τραϊανοῦ χρόνων" oben S. 311, Nr. I und das „ἕως Ἀδριανοῦ" in der vorigen Anmerkung. Irenaeus erwähnt zwar mindestens zweimal (4, 6, 1. II, 158; 4, 22, 2. II, 229) in antimarcionischen Ausführungen die „tempora Tiberii" in Verbindung mit der Wirksamkeit Jesu und 3, 14, 3. II, 77, daß Lukas seine Taufe ins 15. Jahr des Tiberius setze. Aber an den beiden ersten Stellen geht die Erwähnung des Tiberius auf Marcion (vgl. Tertullian adv. Marc. 1, 19. III, 314, 7f.) und bei diesem auf Luc. 3, 1 zurück; überdies ist Irenaeus wahrscheinlich an der ersten von ihnen von Justins Syntagma, an der zweiten von IQT abhängig; und von der dritten läßt sich auch nicht sagen, daß Irenaeus hier nach der Regierungszeit des Tiberius datiere. Wie gering seine eigene Kenntnis von den Regierungszeiten der römischen Kaiser war, zeigt das „Pilatus, der Prokurator des Kaisers Claudius" in der Epideixis (c. 74, S. 41) selbst dann, wenn er dadurch auf Kaiser Claudius geführt wäre, daß er von der Taufe des dreißigjährigen Jesus im 15. Jahre des Tiberius (d. i. 29) ausgehend, das Jahr seiner mindestens 13 Jahre später (vgl. oben S. 319 Anm.) erfolgten Kreuzigung richtig als das zweite Jahr des Claudius errechnet hätte. Denn die Mangelhaftigkeit seiner Kenntnis von der Regierungszeit der Kaiser würde dann offenbar durch die Unmöglichkeit, die Chronologie des apostolischen Zeitalters in den Rahmen zu spannen, den der Tod Jesu und die Zerstörung Jerusalems abgrenzen, erwiesen.

annehmen, daß Irenaeus in dem ganzen Kapitel, dem dieser Satz angehört, von Papias abhängig gewesen ist. Denn schrittweise wird man von der ersten Hälfte dieses Satzes weiter zurückgeführt, zunächst zu dem ihm vorausgehenden Gedanken, dessen Richtigkeit er begründen will, d. h. zu dem Gedanken, es solle nicht der gefahrvolle Versuch gemacht werden, den Namen „Teitan“ mit Bestimmtheit als den des Antichrists auszugeben. Dieser Gedanke aber setzt wiederum den vorhergehenden voraus, daß die Deutung der Zahl 666 auf „Teitan“ viel Wahrscheinlichkeit für sich habe; und dieser Gedanke steht in engem Zusammenhange mit der ihm vorangehenden Erörterung der Möglichkeit anderer Auflösung des Zahlenrätsels, diese wiederum mit der Feststellung der richtigen Lesart in Apok. 13, 18, die das Kapitel eröffnet und schon oben als zur Papias-Überlieferung gehörig erwiesen worden ist (vgl. S. 311, Nr. I). Geht man noch weiter zurück auf Kap. 29, so werden die Spuren einer engen Zusammengehörigkeit mit Kap. 30 in 29, 2 unsicher, und in dem Paragraphen 29, 1, der mit einem Rückblick des Irenaeus beginnt, verschwinden sie ganz. Der Schluß von Kap. 28 aber stammt wahrscheinlich aus IQT (vgl. oben S. 303ff.), während 5, 28, 1 wiederum, wie schon oben (S. 321f.) gezeigt worden ist, aus Papias herübergenommen zu sein scheint. — Noch vorwärts fortschreitend von der Stelle, die uns zum Ausgangspunkte diente, der oben S. 329 abgedruckten Stelle aus 5, 30, 3, wird man feststellen müssen, daß der Schlußparagraph des Kapitels 5, 30 (5, 30, 4) seinem Gedankengehalte nach von 5, 30, 3 nicht trennbar ist, weil er die Frage behandelt, die nach dem Vorhergehenden sich aufdrängen mußte, — die Frage, weshalb der Apokalyptiker, der den Namen des Antichrists nicht nennen wollte, dennoch die Zahl angegeben hat, die andeutend auf den Namen hinweist. — Damit schließt der Abschnitt, in dem Bousset einen Traktat über den Antichrist als Vorlage des Irenaeus erkennen zu können glaubte. Wir haben hier, abgesehen von den ersten drei Kapiteln dieses Abschnitts (5, 25—27), über die zu urteilen sich keine Handhabe bot, und abgesehen von dem Schluß von 5, 28, 3, der mit Wahrscheinlichkeit auf IQT zurückgeführt werden konnte, nur tiefgreifenden Einfluß des Papias wahrzunehmen vermocht.

Die letzten sechs Kapitel des 5. Buches (31—36) gehören zwar mit den Kapiteln über den Antichrist (5, 25—30) eng zusammen[1], und Papias ist auch hier eine Quelle des Irenaeus gewesen (vgl. oben S. 303); aber ein Einschnitt ist doch nicht nur deshalb erkennbar, weil ein, wenn auch gleichfalls eschatologischer, so doch neuer Stoff (Auferstehung, Millennium und Vollendung) zur Sprache kommt. Auch das weist den Leser auf den Anfang eines neuen Abschnitts hin, daß durch eine allem weiteren vorangehende Polemik gegen nicht-gnostische Christen, die durch „häretische", d. i. gnostische, Einflüsse sich antichiliastisch haben bestimmen lassen, deutlich die eigene Hand des Irenaeus sich verrät[2]. Nach diesem Eingangskapitel (5, 31), das Irenaeus selbst, wie der Anfang von 5, 32 zeigt, als eine Abschweifung empfunden hat, lenken dann die Ausführungen, indem sie der positiven Behandlung des Millenniums sich zuwenden, in Bahnen ein, die von Papias angeregt oder vorgezeichnet sein können[3]; und schon im nächsten Kapitel (5, 33)

---

1 Auch eine formale Klammer fehlt nicht. Schon am Schluß von 5, 30, 4 (II, 410) wird auf die Erfüllung der Adam gegebenen „promissio haereditatis" im Millennium hingewiesen.

2 Auch in diesem Kapitel kann man freilich versucht sein, die Spur einer älteren Quelle darin zu finden, daß hier (5, 31, 1 und 2) Auferstehung und Himmelfahrt Christi zeitlich aufs engste zusammengenommen erscheinen: magister noster (super crucem exspirans) non statim evolans abiit, sed sustinens definitum a patre resurrectionis suae tempus... post triduum resurgens assumptus est (5, 31, 2. II, 413; vgl. 31, 1, S. 411). Es erinnert auch in 5, 31, 1. II, 411 der Begriff der „salus carnis" an IQA (vgl. Zahn, ZKG 8, S. 32 bei und mit Anm. 1, und oben S. 217f.) Die Möglichkeit, daß Irenaeus auch hier älteres Material benutzt hat, soll auch nicht bestritten werden. Man könnte an Papias als Quelle des Irenaeus auch bei der Zusammennahme von Auferstehung und Himmelfahrt denken; und daß auch Papias, der Kleinasiat, wie IQA, von „salus carnis" geredet hat, ist gar nicht unwahrscheinlich. Aber keine der beiden erwähnten Tatsachen kann als ein zwingender Hinweis auf eine ältere Quelle angesehen werden. Der Terminus salus carnis könnte selbst dann bei Irenaeus nicht auffallen, wenn er nicht auch Kleinasiat gewesen wäre; sogar in einem Zusammenhange, der deutlich auf Act. 1, 4—12 hinweist, hat er in der Epideixis (c. 83, S. 44) Auferstehung und Himmelfahrt Christi eng aneinandergefügt.

3 Es ist beachtenwert, daß Irenaeus gleich nach der in 5, 31 vorliegenden Digression, die wahrscheinlich sein Eigengut ist, in 5, 22 den Begriff der haereditas terrae Abrahae promissa wieder

findet sich die lange Entlehnung aus Papias, die oben S. 311f. unter Nr. IV aufgeführt ist. Zwei weitere Entlehnungen aus Papias stellen dann in 5, 36 die Seniorenüberlieferungen dar, die oben (S. 312) unter Nr. V und VI abgedruckt sind. Die Frage, ob diese drei sicher feststellbaren Entlehnungen aus Papias auch für ihren Kontext einen Zusammenhang mit Papias anzunehmen nahelegen, ist die letzte, die hier noch zu erörtern ist. Dabei wird es im Interesse der Vollständigkeit und Übersichtlichkeit zweckmäßig sein, einleitungsweise zurückzugreifen auf die ersten drei der sechs oben S. 311f. abgedruckten Senioren-Überlieferungen. Nr. I steht mitten in antignostischen Ausführungen des Irenaeus; man hat deshalb, wie schon in anderem Zusammenhange (S. 317, Anm. 2) betont worden ist, nicht den geringsten Anlaß, auch den Kontext bei Papias in Anspruch zu nehmen. Nr. II folgt einem Satze, der oben (S. 35, Nr. 22) mit IQT in Verbindung gebracht worden ist und später (s. § 25) sich als Teil eines Einschiebsels erweisen wird, das Irenaeus in ein aus dieser Quelle stammendes, größeres Ganzes eingefügt hat. — Über Nr. III, die schon in dem ersten Abschnitt der Schlußkapitel, dem über den Antichrist (5, 25—30), ihren Platz hat, ist bereits oben (S. 330f.) ausgeführt, daß diese Senioren-Überlieferung mit der gleichfalls sicher auf Papias zurückgehenden Stelle desselben Kapitels, die oben S. 329 abgedruckt ist, einem das ganze Kapitel 5, 30 in sich schließenden und nach rückwärts vielleicht in Kapitel 29 hinein zu verfolgenden Gedankenzusammenhange angehört, der anscheinend eng an Papias sich anlehnt. Weiteres kann auch hier über Nr. III und über den Abschnitt vom Antichrist nicht festgestellt werden[1]. In bezug auf die ersten

---

aufnimmt, der schon in dem Schlußsatze der Ausführungen über den Antichrist (5, 30, 4) hervorgetreten war. Denn dieser Begriff ist mit dem der haereditas Abrahae, der ja aus Paulus stammt (Gal. 3, 6ff., 16ff.) und auch sonst bei Irenaeus vorkommt (z. B. 4, 8, 1. II, 165) nicht ohne weiteres gleichzusetzen, obwohl auch in 5, 30, 4 nur von „promissio haereditatis" gesprochen wird. Es liegt bei ihm der Ton auf der haereditas terrae, und in diesem Sinne ist der Begriff für das, was Irenaeus über das Millennium sagt bis hin zu dem Schlußparagraphen des ganzen Werkes (vgl. S. 306 bei und mit Anm. 2) von grundleglicher Bedeutung.

1 Anmerkungsweise wenigstens sei erwähnt, daß Victorin von Pettau, bei dem eine Kenntnis des Irenaeus nicht nachweisbar, eine

vier Kapitel dieses Abschnitts (5, 25—28), in denen ein ausdrückliches Justin-Zitat (5, 26, 2) und eine wahrscheinlich auf IQT zurückzuführende Stelle (vgl. oben S. 303f.) sich finden, die in den Zusammenhang, wie es scheint, nicht weiter verwoben sind, muß es deshalb dahingestellt bleiben, ob außer der oben (S. 321ff.) für Papias in Anspruch genommenen Stelle 5, 28, 1, die mit dem Antichrist nichts zu tun hat, also eine versprengte Entlehnung aus Papias darstellen wird, noch anderes auf diese Quelle IQE zurückgeht.

Nr. IV, V und VI haben ihren Platz in dem letzten Abschnitt, der vom Millennium und der Vollendung handelt. In bezug auf Nr. IV ist schon oben S. 323 wahrscheinlich gemacht, daß sowohl ihr Einleitungssatz wie der ihr folgende Abschnitt 5, 33, 4 auch auf Papias zurückgeht. Bei Nr. V und VI gibt der Kontext, wie schon oben S. 314 gelegentlich angedeutet ist, ein Rätsel auf, dessen Erörterung uns vielleicht weiter führen kann. Beide Seniorenaussagen beziehen sich — Nr. V ganz, Nr. VI wenigstens der Hauptmasse nach — auf das Millennium (vgl. oben S. 314f. und 322); und dasselbe gilt von den zwischen ihnen stehenden kurzen Sätzen, die, wie oben (S. 323) gezeigt ist, auf Papias zurückgehen. Das aber, was im Irenaeus-Texte unmittelbar der Nr. V vorhergeht, scheint auf das endliche Definitivum zu verweisen. Es heißt hier nämlich:

παρελθόντος δὲ τοῦ σχήματος τούτου (scil. τοῦ κόσμου) καὶ ἀνανεωθέντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀκμάσαντος πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν, ὥστε μηκέτι δύνασθαι πέρα παλαιωθῆναι, ἔσται ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή. ἐν τοῖς καινοῖς παραμενεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀεὶ καινὸς προσομιλῶν τῷ θεῷ. et quoniam haec semper perseverabunt sine fine, φησὶν Ἡσαΐας· ὃν τρόπον γὰρ κτλ. Jes. 66, 22[1].

Benutzung des Papias aber erkennbar ist (vgl. 4, 4, S. 50, 20f.; 11, 1, S. 96, 2 mit Harnack, Marcion² S. 11f.; 21, 6, S. 154, 8) nur (13, 4, S. 124) „Teitan", aber nicht auch, wie Irenaeus (5, 30, 2. II, 409), „Euanthas" und „Lateinos" als den Apok. 13, 18 angedeuteten Namen des Antichrists ansieht. Es wird das bei ihm aus Papias stammen (vgl. oben S. 331).

1 5, 36, 1. II, 427. Ich bin dem griechischen Parallelentexte, den Holl, TuU. 20, 2, S. 82 besser, als die Irenaeus-Ausgaben, geboten hat, nicht überall gefolgt, weil hier, anders als bei Holl, auch die lateinische Übersetzung als Textzeuge in Betracht kommen mußte.

Hält man sich an die Apokalypse, so muß man meinen, daß diese Stelle nur die Vollendungszeit hat im Auge haben können. Denn in der Apokalypse vergehen die alte Erde und der alte Himmel (20, 11) erst nach dem auf das Millennium (20, 2—7) folgenden Endkampfe (20, 8—10), und der neue Himmel und die neue Erde werden erst (21, 1 ff.) nach der zweiten Auferstehung und dem Endgericht (20, 12—15) erwähnt. Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Im Irenaeus-Texte ist nach dem einleitenden Kapitel 5, 31 zunächst nur vom Millennium die Rede, ja 5, 35, 2 wird ausdrücklich festgestellt, daß alles Bisherige sich nicht auf das Überhimmlische beziehe, sondern auf die regni tempora. Erst dann wird, wenige Zeilen später, mit Apok. 20, 11—21, 4 des Vergehens der alten Erde, der generalis resurrectio und des Endgerichts, des neuen Himmels und der neuen Erde und des Herabkommens des himmlischen Jerusalems gedacht. Aber im weiteren (5, 35, 2. II, 426) wird dann abermals des irdischen Jerusalems der Zeit des Millenniums gedacht, in dem der Mensch praemeditabitur incorruptelam et augebitur et vigebit in regni temporibus ut fiat capax gloriae dei; und abermals schließt sich ein Hinweis auf die Vollendung an: deinde omnibus renovatis vere in civitate habitabit deus. Nichtsdestoweniger ist im folgenden, im Anfang von 5, 36, 1, wieder davon die Rede, daß, weil die Erlösten wahre Menschen seien, auch ihre plantatio (d. i. ihr Standort, vgl. Gen. 2, 8) eine vera sein müsse, nicht hinausfallend ins Nichtseiende, sondern sich vervollkommnend innerhalb des Seienden (proficere in iis, quae sunt); nur das σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου vergehe, nicht die Substanz der Schöpfung (οὐχ ἡ ὑπόστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως). Darauf folgen die oben S. 334 gedruckten Sätze, dann die beiden Senioren-Aussagen V und VI mit ihrem Zwischensatze und den an Nr. IV sich anschließenden Bemerkungen über das „regnum“, in dem die auferstandenen Gerechten die „terrae haereditas“ erben, und danach erst, im Schluß des Ganzen, wird von Gott, der die Verheißungen erfülle in filii sui regno, gesagt, daß er dann (postea) sich erweise als praestans illa paternaliter, quae neque oculus vidit etc. Es zeigt sich in dem allen deutlich, daß zwei verschiedene Auffassungen des „regnum filii“ und der ihm folgenden Ewigkeitsvollendung hier durcheinander gehen.

Nach der einen erfolgt die Erneuerung der Erde und der iusti, die an der ersten Auferstehung teilhaben, gleich nach der Besiegung des Antichrists zu Beginn des Millenniums revocata (d. i. redintegrata) terra a Christo et reaedificata Hierusalem secundum characterem ⟨eius⟩ quae sursum est Hierusalem[1]; die erneuerte Erde ist von ewiger Dauer, und für diejenigen unter den der Teilnahme am Millennium würdig Befundenen, die hundertfältig Frucht getragen haben, beginnt das Aufgenommenwerden in den Himmel schon gleich nach der (ersten) Auferstehung[2]. — Die andere Auffassung denkt den neuen Himmel und die neue Erde erst erscheinend nach dem Millennium und dem Endgericht und sucht sie ihrer Art nach in supercoelestibus[3]. Die erstere Auffassung wird von den Presbytern vertreten (s. Nr. III, IV und V oben S. 311f.). Daß sie auch die des Papias gewesen ist, zeigt der oben (S. 322) für ihn in Anspruch genommene Zwischensatz zwischen Nr. V und VI — denn für die am Millennium Teilnehmenden ist (vgl. Jo. 5, 24) die letzte Entscheidung schon getroffen (vgl. oben S. 323) — und der gleichfalls (oben S. 323) auf Papias zurückgeführte Einleitungssatz von Nr. IV. Auch der Einleitungssatz zu Nr. V, der grammatisch mit ihr aufs engste verbunden ist, wird im Sinne dieser Auffassung gedeutet und im wesentlichen aus Papias hergeleitet werden müssen. Zu dieser Deutung paßt auch das in ihm sich findende „ἀκμάσαντα πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν“; denn es entspricht dem, was in andern Stellen dieser Schlußkapitel von den Teilnehmern am Millennium, bzw. generell von dem seiner Gewürdigten, gesagt wird: regnabunt iusti in

---

1 5,35,2. II,425. Grabe wollte das revocata in renovata verbessern; aber die späteren Ausgaben haben revocata beibehalten, weil es auch 5, 33, 4 heißt „conditione revocata“ würden die Tiere alle zahm sein. In der Tat kann revocare (und das ihm nach 5, 3, 2. II, 325, entsprechende ἀνάγω) im Sinne von redintegrare gebraucht werden. Aber Grabes Konjektur ist dennoch jedenfalls dem Sinne nach berechtigt (vgl. 5, 32, 1. II, 413: oportet iustos primos in conditione hac quae r e n o v a t u r ad apparitionem dei resurgentes recipere promissionem haereditatis; 5, 33, 1. II, 415f.: haereditatem terrae ipse novabit et reintegrabit mysterium gloriae filiorum; und 5, 33, 3. II, 417 (Einleitung zu oben S. 312 Nr. V): quando et creatura renovata etc.

2 5, 36, 1f. II, 428f. oben S. 312, Nr. V; vgl. 5, 31, 2. II, 413: resurgentes assumi quotquot dominus ad hoc dignos habuerit.

3 5, 35, 2. II, 425.

terra, crescentes ex visione domini et per ipsum assuescent capere gloriam dei (oben S. 305, Nr. I und II) und: praemeditabitur incorruptelam et augebitur et vigebit in regni temporibus, ut fiat capax gloriae dei (oben S. 335). Mit dieser Anschauung vom Reiche der Gerechten auf der erneuerten Erde hängt der Begriff der haereditas terrae Abrahae promissa (vgl. oben S. 332, Anm. 3) zusammen, den auch Victorin von Pettau kennt und aus Papias entnommen haben wird[1]. — Die zweite Auffassung der Folge der Ereignisse nach der ersten Auferstehung wird mit Sicherheit dem Irenaeus und seinem Studium der Apokalyse zugeschrieben werden dürfen. Man merkt der in 35, 2 (II, 425) betonten Unterscheidung der tempora regni und dessen, was post tempora regni folgt, und den ausgedehnten Zitaten aus der Apokalypse es an, daß der Schrifttext hier klärend eingewirkt hat. Die Vorstellung, daß erst nach den Ereignissen von Apok. 20, 11—21, 4 das himmlische Jerusalem herabkommen werde[2], ist völlig im Einklange mit der Apokalypse (21, 10); aber im Zusammenhange des Irenaeus-Textes ist diese nova superior Hierusalem eine Dublette neben der Hierusalem reaedificata a Christo der ersteren Gedankenreihe[3]. Fast wie zusammengenäht in einem Satze steht das neue Irenaeische und das ältere Verständnis des neuen Jerusalem da, wo von der superior Jerusalem gesagt wird: huius Hierusalem imago (scil. erat) illa, quae in priori terra (scil. erat) Hierusalem, in qua iusti praemeditantur incorruptelam et parantur in salutem[4].

So deutlich hier die ältere Vorstellung gegen die spätere Korrektur sich abhebt, so oft werden in dem ganzen Abschnitt

1 Vgl. oben S. 334, Anm. 1) und Victorin 21, 1 und 2, S. 146f.: in regno et in prima resurrectione exhibetur civitas sancta, quam dicit descensuram de caelo... multam rationem ostendit scriptura adferri ibi munera regum servitурorum, regionum et gentium... ceterum dicitur „civitas“ omnis illa provinciarum orientalium regio promissa patriarchae Abrahae.

2 5, 35, 2. II, 425f.

3 Vgl. oben S. 336 bei Anm. 1. Victorin setzt das Herabkommen des himmlischen Jerusalem in den Anfang des Millennium (vgl. oben Anm. 1); und vielleicht ist auch bei Papias das „wieder aufgebaute Jerusalem“ (vgl. S. 336 bei Anm. 1) mit dem vom Himmel herabgekommenen gleichgesetzt gewesen.

4 5, 35, 2. II, 426.

5, 31—36 und ebenso in dem vorhergehenden (5, 25—30), auch abgesehen von den Senioren-Überlieferungen IV, V und VI, ganze Sätze und Satzreihen mehr oder minder wörtlich für Papias in Anspruch genommen werden dürfen. Papias (IQE) ist neben und nach IQTU und IQA — von Justin wird im nächsten Kapitel die Rede sein — die einflußreichste Quelle der Theologie des Irenaeus gewesen. Seine kleinasiatische Heimat verleugnet er ebensowenig wie die Senioren, deren Überlieferungen (IQS) er dem Irenaeus übermittelt hat. Obwohl wir von seiner Christologie und seiner Auffassung der auch bei ihm sich verratenden triadischen Taufformel (vgl. oben S. 315) nichts wissen, — das sehen wir doch, daß sein Logosbegriff der auch sonst in Kleinasien nachweisbare war (vgl. oben S. 328), und daß auch in seiner Erlösungslehre der Geist der entscheidende Faktor gewesen ist (vgl. S. 314). Da nun das ganze Erlösungswerk zugleich als Christi Werk (opus suum, oben S. 315) bezeichnet wird, kann man vermuten, daß seine Christologie der Geistchristologie von IQA verwandt war. Es wird damit zusammenhängen, daß der Einfluß des Papias, abgesehen von den 12 Schlußkapiteln von adv. haer., bei Irenaeus nur ganz vereinzelt hervortritt (vgl. oben S. 305 Nr. I und II, S. 320 und 325), obwohl er doch vermutlich schon vor den Schlußkapiteln wirksam gewesen ist. Die Frage, wie weit er in den Schlußkapiteln noch näher bestimmt werden kann, als es im vorigen geschehen ist, d. h. ob das von Papias Übernommene, auch abgesehen von der Senioren-Überlieferung, reinlich ausscheidbar ist, kann hier noch nicht erörtert werden. Ich werde auf sie zurückkommen, wenn der Einfluß Justins und die „eigene Theologie“ des Irenaeus besprochen worden ist.

V. KAPITEL.

Der Einfluß des Apologeten Justin auf Irenaeus und des Irenaeus eigene Theologie.

§ 20. Die Unmöglichkeit, die eigene Theologie des Irenaeus und den Einfluß Justins auf ihn auseinanderzuhalten. Der Sinn und die Lösbarkeit der Aufgabe, die „eigene Theologie“ des Irenaeus zu charakterisieren.

1. Von den beiden ausdrücklichen Zitaten aus Justin, die in adv. haer. sich finden, scheint das spätere (in 5, 26, 2) nur ein einzelnes Wort Justins zu sein, dessen uns gänzlich unbekannter Kontext auf Irenaeus vielleicht gar keinen (vgl. oben S. 334), jedenfalls nur einen uns nicht erkennbaren Einfluß geübt hat. Das frühere Zitat aus dem σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα wies uns (vgl. oben S. 231 und 244) auf eine spätere Einwirkung Justins hin; aber diese machte sich, wie es scheint, nur bemerkbar bei der Verwertung der von beiden benutzten Quelle IQA; und der Gedanke an einen direkten Einfluß der Justinschen Schrift de resurrectione stellte sich als unhaltbar heraus (vgl. S. 227ff.). Dennoch ist es zweifellos, daß Justin — an einen ihm ganz gleichgesinnten, völlig unbekannten Apologeten zu denken, ist in abstracto möglich, in concreto unberechtigt — auf Irenaeus tiefgreifenden Einfluß ausgeübt hat. Das zeigt sich nicht in einzelnen Stellen, die als von Justin entlehnt angesehen werden könnten und kaum je[1] in einzelnen Sätzen oder Abschnitten, in denen man eine unmittelbare Einwirkung Justinscher Ausführungen feststellen vermöchte; es zeigt sich in dem Ganzen der eigenen

[1] Vgl. über die Möglichkeit solcher Einwirkung des antimarcionitischen Syntagmas Justins oben S. 244.

Theologie des Irenaeus und kann daher nicht getrennt von dieser, ja nur so besprochen werden, daß die eigene Theologie des Irenaeus charakterisiert wird. Aber eben dieser Umstand macht die Frage, die schon das im Vorigen offenbar gewordene Verhältnis des Irenaeus zu seinen behandelten Quellen, insonderheit zu IQT, IQA und IQE, uns zuschieben muß, noch dringender, die Frage nämlich, ob es bei der weitreichenden Abhängigkeit des Irenaeus von seinen Quellen Sinn hat, von einer „eigenen“ Theologie bei ihm zu reden, und ob es überhaupt möglich ist, diese zu erkennen. Diese Fragen müssen zunächst beantwortet werden.

2. Die Theologen der Hegelschen Rechten des 4. und 5. Jahrzehnts des vorigen Jahrhunderts haben in ihrer Dogmatik außer den (natürlich nach den Schranken ihres Denkens verstandenen) biblischen Gedanken solche der lutherischen Orthodoxie, Luthers, Taulers u. a. mit Formeln und Anschauungen der Philosophie Hegels verbunden. Sie hätten in weit höherem Maße, als sie es getan haben, auswählend und gelegentlich hier kürzend, dort ihre Schemata einfügend, ganze Ausführungen der genannten älteren Theologen stillschweigend ihren Darlegungen einfügen können; aber auch bei denen, die einzelne und wichtige Gedanken Luthers oder Taulers mit persönlicher Wärme in ihrer Weise nachzuempfinden vermochten, hätte man „ihre Theologie“ doch von hier aus nicht in ihrer vornehmlich sie kennzeichnenden Art erfassen können. Was das Ganze wesentlichst charakterisierte, die mannigfachen Einflüsse, trotz ihrer Verschiedenheit, für diese Hegelianer einheitlich zusammenschloß und auch ähnlich denkenden Zeitgenossen, die das Übernommene nicht in seinem ursprünglichen Sinne deuteten, den Eindruck machen konnte, es wirke sich hier ein „einheitliches, christliches Bewußtsein“ (vgl. oben S. 3) aus, war weder Luther, noch Tauler, noch die orthodoxe Tradition des 17. Jahrhunderts, sondern der Einfluß Hegels. Er kennzeichnete die „eigene Theologie“ dieser Männer, obwohl auch er nicht ihr „Eigenes“ war, im Unterschiede von früheren und späteren Gestaltungen der lutherischen Theologie. Dem Individuellen blieb eine Einflußsphäre nur, insofern das Alte neben dem Neuen in verschiedener Stärke und in verschiedenem Maße mit ihm verwoben war, hier innerlicher, dort äußer-

licher. — In dem Sinne kann von einer „eigenen" Theologie auch bei Irenaeus gesprochen werden. Als seine „eigene", eigentliche Anschauung wird man diejenige bezeichnen müssen, in der er da dachte, wo er ohne Entlehnungen oder ohne Einlenken in nicht restlos verstandene, nicht vollständig übernommene, nicht wirklich verarbeitete Gedankenreihen fremder Herkunft sich über die christliche Lehre äußerte, — die Anschauung, die auch da, wo er das nicht selbst durch Änderungen und Zusätze zeigte, dem Entlehnten für ihn die Farbe gab. Ähnliche Bahnen, wie er, sind in gewisser Weise schon vor ihm Justin und andere Apologeten, vollends nach ihm Tertullian und Clemens von Alexandrien, sowie die spätere Orthodoxie gegangen. Sein Individuellstes kann nur erkannt werden, wenn man ins Auge faßt, wie, d. h. in welchem Maße und inwieweit wirklich zu einer Einheit verarbeitet, bei ihm im Unterschiede von den Apologeten und den altkirchlichen Theologen nach ihm das Neue sich mit den übernommenen, älteren Traditionen verband. Dem nachzugehen wäre die Aufgabe einer „Theologie des Irenaeus". Hier wird es genügen, über diese Frage später (§ 27) die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung andeutend zusammenzustellen. Zunächst kommt es darauf an, das den eigentlichen Entlehnungen gegenüber Neue, das dem Ganzen der Darlegungen des Irenaeus, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, den Zusammenhalt Gebende und den Sinn auch des Übernommenen für Irenaeus Bestimmende — die „eigene Theologie" des Irenaeus (in dem oben entwickelten Verständnis) herauszufinden.

3. Ist das möglich? Diese Frage kann zuversichtlich bejaht werden. Denn erstens gibt es in adv. haer. doch manche Abschnitte, denen gegenüber auch diejenigen, die mit viel übernommenem Gut bei Irenaeus rechnen, doch nicht verkennen können, daß sie wesentlich eigene Formulierungen des Irenaeus, sein „Eigengut" in dem so verstandenen Sinne, sind. Dahin gehören nicht nur die — theologisch leider ziemlich unergiebigen — Vorreden zu den einzelnen 5 Büchern und die hier und da sich findenden Sätze und Satzgruppen, die formell als Rückblicke des Verfassers und als Zusammenfassungen dessen sich geben, was er beweisen wollte, und

manche mit ihnen eng verflochtene Ausführungen. Auch größere Abschnitte des Werkes sind zweifellos Darlegungen der eigenen Anschauungen des Irenaeus. Im ersten Buche, der Darstellung der gnostischen Lehren, ist, abgesehen von einzelnen Zwischenbemerkungen, natürlich nichts derart zu erwarten. Auch in Buch II, das eine, sozusagen, innere Kritik dieser gnostischen Lehren gibt, d. h. eine mit ihren Widersprüchen, ihrer gelegentlichen Widersinnigkeit und inneren Unhaltbarkeit operierende, findet sich verhältnismäßig wenig Positives über die rechte, christliche Lehre; und wo man auf derartiges stößt[1], da liegt zwar oftmals wahrscheinlich Eigengut des Irenaeus vor[2]; aber man läuft doch Gefahr, auch Übernommenes dafür zu halten. Im 4. und 5. Buche steckt nach den Untersuchungen der früheren Kapitel sehr viel übernommenes Gut; aber ich möchte diejenigen Kapitel, die bei diesen Untersuchungen als wahrscheinlich von Irenaeus selbst formuliert übrig blieben[3], deshalb hier nicht heranziehen, weil es noch nicht als sicher gelten kann, daß sie Eigengut des Irenaeus sind. In günstigerer Lage ist man bei den beiden ersten Dritteln des 3. Buches (III, 1, 1—18, 6)[4]. Zwar hat Irenaeus auch hier bei den geschichtlichen Mitteilungen über die Entstehung der Evangelien und über die römischen Bischöfe Quellen benutzt, den Papias und eine römische Bischofsliste[5]. Auch IQT wirkt vereinzelt hier schon ein[6]. Aber daß diese $17^3/_4$ Kapitel, ca. 100 Seiten der Harveyschen Ausgabe, wesentlich geistiges Eigentum des Irenaeus sind, zeigt das starke Hervortreten der Größen, die für die „katholische Kirche" von grundlegender Bedeutung waren: regula, successio apostolica und der Kanon des NT. Auch ein ganz persönliches Gebet des Irenaeus ist, obgleich im Anschluß an ein zitiertes, alttestamentliches Gebetswort, in die Darlegungen eingefügt[7].

---

1 z. B. 2, 27—30. I, 347—368. 2 z. B. 2, 28, 6. I, 355.

3 z. B. 4, 32, 2—33, 10. II, 255—265; 5, 13, 1—14, 4. II, 355—367; 5, 18, 1—20, 2. II, 372—380.

4 Darüber, daß mit 3, 18, 7. II, 100, ja wahrscheinlich schon im Schlusse von 3, 18, 6 der Einfluß von IQT einsetzt, vgl. oben S. 87.

5 Vgl. oben S. 325 und über die römische Bischofsliste, 3, 3. II, 10f. und 3, 4, 2. II, 17.

6 Vgl. über 3, 8, 3. II, 29 oben S. 42, Nr. 28 und S. 55.

7 3, 6, 4. II, 24.

Zweitens darf und muß man annehmen, daß Gedanken und Termini, die nicht zu den allgemein-christlichen gehören, denen man aber doch in allen Abschnitten der drei letzten Bücher, auch im Rahmen der Einwirkung sämtlicher im vorigen nachgewiesenen Quellen, begegnet, charakteristisch für das „eigene" Denken des Irenaeus sind, auch wenn sie, wie dies bei der Logoslehre und der Rekapitulationsvorstellung sich zeigen wird, nicht auf seinem eigenen Boden gewachsen sind. — Das Ergebnis wird, so hoffe ich, bestätigen, daß man durch eine Verwertung des so abgegrenzten Urteilsmaterials zu einer ziemlich sicheren Erkenntnis der „eigenen Theologie" des Irenaeus kommen kann.

§ 21. Die Gotteslehre, die Logoslehre und die Christologie des Irenaeus.

1. Irenaeus wollte dem christlichen Monotheismus nichts abbrechen. Ostendimus, sagt er in einem Rückblick des 5. Buches, et in tertio libro, nullum ab apostolis ex sua persona deum appellari nisi eum, qui vere sit deus, patrem domini nostri[1]. Auch in seinem oben erwähnten Gebete heißt es: invoco te, domine, deus Abraham etc. . . ., qui es solus et verus deus, super quem alius deus non est, per dominum nostrum Jesum Christum[2]. Aber dieser Monotheismus, der es festhält, daß über dem deus pater kein anderer Gott ist, verträgt sich mit der Vorstellung, daß neben ihm und unter ihm, auch als Gott bezeichnet, sein Sohn oder Logos steht[3]. Dementsprechend konnte Irenaeus das „nemo alius deus nisi deus pater domini nostri Jesu Christi" abwandeln: nemo alius, quemadmodum praedixi, deus nominatur aut dominus appellatur, nisi, qui est omnium deus et

---

1 5, 25, 2. II, 391; vgl. 3, 5, 1. II, 19; 3, 8, 1. II, 27; 3, 11, 7. II, 45. Im antignostischen Interesse hat Irenaeus Ähnliches oft gesagt, vgl. 2, 1, 1. I, 251 (Eingangsworte von Buch II); 2, 35, 4. I, 387 (Schlußabschnitt von Buch II); 3, 25, 7. II, 137 (nos autem etc.); 4, 2, 2. II, 147 (per multa demonstravimus etc.).

2 3, 6, 4. II, 24.

3 Gegenüber manchen der Stellen bei Irenaeus, die als inferioristisches („subordinatianisches") Denken verratend genannt worden sind (Harnack, DG I⁴, 586, Anm.), hat die Behauptung von Bonwetsch (S. 61) Berechtigung, die Unterordnung beruhe darauf, daß Irenaeus den präexistenten und den menschgewordenen Logos in einem

dominus, qui et Moysi dixit: „ego sum, qui sum" etc., et huius filius[1], und: neminem alium deum vocaverunt ... apostoli ... nisi solum verum deum patrem et verbum eius[2]. Beide, Vater und Sohn, sind für Irenaeus deutlich eine Zweiheit: vere igitur cum pater sit dominus, et filius vere sit dominus, merito spiritus sanctus domini appellatione signavit eos[3], und zu Ps. 45, 8: utrosque dei appellatione signavit spiritus, et eum, qui ungitur filium, et eum qui ungit, id est patrem[4]. — Vom hl. Geiste sagt Irenaeus mit der Vulgärtradition, daß er schon in der hl. Schrift (des AT.), in den Propheten, geredet habe[5]. Aber eine dritte vorzeitliche göttliche Größe neben dem deus pater und dem Logos ist damit nicht angedeutet[6]. Das widerspräche ja geradezu den oben angeführten Stellen, die ausdrücklich erklären, daß neben dem deus pater und dem Logos kein alius deus existiere[7].

---

befasse. Aber die Erklärung versagt deutlich z. B. 3, 6, 1. II, 21, wo es von dem präexistenten Sohne Gottes heißt, er habe a patre potestatem iudicandi Sodomitas (Gen. 19, 24) erhalten. Doch gebraucht Irenaeus den Begriff des „primus deus" (2, 2, 1. I, 254; 2, 7, 1. I, 265) nicht von sich aus, sondern nur in der Polemik gegen die gnostische Vorstellung weltschaffender Engelmächte praeter primum deum.

1 3, 6, 2. II, 22; ähnlich 3, 9, 1. II, 30. Das „praedixi" oben sieht schwerlich auf die oben S. 343 in Anm. 1 genannte Stelle 3, 5, 1. II, 19 zurück; wohl aber auf 3, 6, 1. II, 20, wo es heißt, weder Christus, noch die Schrift (des AT.), noch die Apostel hätten irgend jemand anders ex sua persona „Gott" und „Herr" genannt als qui dominatur omnium, deum patrem et filium eius qui dominium accepit a patre suo (Ps 110, 1, vgl. die vorige Anm.).

2 3, 15, 3. II, 81. Das „is, qui omnia fecit, cum verbo suo iuste dicatur deus et dominus solus" hat mehr monotheistische Färbung; aber hier kann IQT einwirken, das im Vorhergehenden benutzt ist (vgl. oben S. 42 f. zu Nr. 28).

3 3, 6, 1. II, 21. 4 ibid. 5 3, 6, 1. II, 20 f.; 10, 4. II, 37.

6 Wo der Geist — zwar nicht in 3, 1—18, aber doch andernorts, z. B. selbst in der zweifellos von Irenaeus selbst formulierten Vorrede zu Buch IV (vgl. oben S. 34 f., Nr. 19) — als vorzeitliche Größe neben Gott und dem Logos erscheint, da wirkt IQT ein (vgl. oben S. 16 ff.).

7 Demjenigen, der dies Argument abzuschwächen geneigt wäre durch den Hinweis darauf, daß auch die eben besprochenen Stellen neben „Gott und seinem Logos" keinen andern „Gott" genannt wissen wollen, wäre zu erwidern, daß keine Formulierung des Irenaeus nachweisbar ist, in der gesagt wird, daß kein alius deus anzuerkennen sei, „neben dem deus pater, dem Sohne und dem hl. Geiste". Über die Stellen, in denen neben dem Vater und dem Sohne diejenigen, qui adoptionem habent, genannt werden s. u. S. 345 bei Anm. 3—5.

Der hl. Geist ist in der eigenen Theologie des Irenaeus eine Gabe, die Gott oder Christus, bzw. Gott durch Christus der Kirche gegeben hat[1] oder — so heißt es auch nicht selten — Christus aus seiner Fülle den Seinigen zukommen läßt[2]. — Daß Irenaeus neben dem „Vater" und dem „Sohne" als solche, auf die in der hl. Schrift (Ps. 82, 1, 6) der Gottesname angewendet werde, auch diejenigen nennt „qui adoptionem perceperunt (hi autem sunt ecclesia)"[3], ja an zwei Stellen sagt: neminem alium deum appellari a scripturis nisi patrem omnium et filium et eos, qui adoptionem habent[4], gibt schwerlich einem auf seinem Boden gewachsenen Gedanken Ausdruck — es wird Traditionsgut sein, denn auch in einer bekannten Stelle Tertullians verrät es sich[5] —; aber es bestätigt, daß der hl. Geist für ihn neben Gott und Christus nur als der Kirche verliehene Gabe in Betracht kommt[6]. Nichtsdestoweniger zeigt das Nebeneinander der Gedanken: niemand ist Gott, als der Vater unsers Herrn Jesu Christi (1); niemand ist Gott, als Gott der Vater und sein Sohn oder Logos (2); niemand ist Gott, als der Vater und der Sohn und die Kinder Gottes (3), welch widersprechende

---

1 δόσις (3, 11, 8. II, 48); δωρεά (ib. II, 50); donum (3, 11, 9. II, 51) Auch in dem Gebet in 3, 6, 4. II, 24 (vgl. v. S. 343 bei Anm. 2) wird der gewiß nicht richtig überlieferte Text: „invoco te ... per dominum nostrum Jesum Christum dominationem quoque dona (so cod. Clar.; Arund.: donans; Voss.: donas; im cod. Merc.: donans mit Abkürzungszeichen = dominans) spiritus sancti" zu verbessern sein in „per dominum nostrum J. Ch. donationem quoque spiritus sancti". Ein weit zurückliegender Vorfahr aller Hss hatte statt „donationem" irrig „dominationem" geschrieben; dies „domina" war dann am Rande in „dona" korrigiert; und dies dona drang vom Rande irrig hinter „quoque" in den Text. Darüber, daß auch Christus den Geist erhält s. oben S. 33, Anm. 2 und 34, Anm. 2.

2 3, 9, 3 a. E. II, 33; 3, 17, 2. II, 93 (Jo. 4, 14; vgl. 3, 24, 1. II, 132); 5, 18, 1. II, 374 (Jo. 4, 10: aqua viva).

3 3, 6, 1. II, 21 und in kürzerer Form ib. II, 22.

4 IV prolog. II, 146. Ähnlich 4, 1, 1. II, 146: firmum (est) ... neminem alterum deum et dominum a spiritu praedicatum nisi eum, qui dominatur omnium deus cum verbo suo et eos qui adoptionis spiritum accipiunt, hoc est eos, qui credunt in unum et verum deum et Christum Jesum, filium dei.

5 Tertullian (de orat. 2. I, 182, 5) reiht dem Vater und dem Sohne die Kirche an („ne mater quidem ecclesia praeteritur").

6 Vgl. den Schluß der in Anm. 4 zitierten Stelle.

Formulierungen das theologische Denken des Irenaeus ertrug! Eine „Trinitätslehre“ liegt außerhalb seines Gesichtskreises. Will man sein gewiß nicht klares Denken mit einem kurzen Terminus kennzeichnen, so kommt man in Verlegenheit. Von „Ditheismus“ darf man nicht reden, da er das unus deus (pater) betont; aber der Terminus „Binitarismus“ paßt auch nicht recht, da der Vater und der ihm untergeordnete Sohn, die „beide“ (utrosque!) Gott genannt werden, trotz einzelner Ansätze, ihre Einheit verständlich zu machen, deutlicher als eine Zweiheit gedacht sind, als „Gott und sein Geist“ oder „Gott und sein Logos“ in binitarisch-monotheistischem Denken. Muß man für diese unfertigen, bzw. widerspruchsvollen Gedanken einen Terminus haben, so würde ich sie als Äußerungen einer pluralistisch-binitarischen Gotteslehre bezeichnen.

Der sonstigen Gotteslehre des Irenaeus nachzugehen, hat hier keinen Zweck. Doch mag darauf hingewiesen werden, daß vielleicht „eigene“ Theologie (d. h. wirklich angeeignete apologetische) sich kund tut, wenn Irenaeus von Gott sagt, er sei totus mens, totus logos[1]. Er verwendet zwar diesen Gedanken an den beiden Stellen, wo er ihn ausspricht, nur in der Polemik gegen die Ausnutzung der Begriffe λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός zu gunsten der gnostischen Emanationslehre[2]; aber es ist möglich, daß er von hier aus die Zusammengehörigkeit Gottes und seines Logos sich verständlich gemacht hat[3].

---

1 2, 28, 5. I, 354, vgl. ib. 4. I, 354; 2, 13, 8. I, 285.

2 2, 12, 5. I, 278 in der Polemik gegen die valentinianische Lehre von den Aeonen σιγή und λόγος sagt Irenaeus: ubi est σιγή, non erit λόγος et ubi λόγος non utique est σιγή. si autem ἐνδιάθετον λόγον dixerint, ἐνδιάθετος erit et σιγή etc.; 2, 13, 8. I, 285 wendet er sich gegen die, qui generationem prolativi (d. i. προφορικοῦ) hominum verbi transferunt in dei aeternum verbum, 2, 28, 6. I, 355 gegen dieselben Gnostiker, die primae generationis eius (d. i. verbi) prolationem et generationem enuntiant assimilantes eum hominum verbo emissionis (vgl. 2, 13, 2. I, 281: emissibilis verbum, d. i. προφορικός λόγος). — Derselbe Irenaeus konnte aber aus IQT die Vorstellung übernehmen, daß der Logos zunächst erat in patre (3, 8, 3. II, 29; vgl. oben S. 56 bei Anm. 3 und S. 54 bei Anm. 1).

3 Von mehr als einer „Möglichkeit“ wird man kaum sprechen dürfen. Denn wäre „primär für Irenaeus Gott selbst der Logos“ (Harnack, DG I[4], 582), so würde Irenaeus diesen Gedanken deut-

2. Wie wenig aber durch Gedanken dieser und ähnlicher Art[1] die Logoslehre beeinflußt gewesen ist, die im Unterschied von derjenigen seiner Quellen als die „eigene" Logoslehre des Irenaeus bezeichnet werden kann, zeigt sich vornehmlich infolge der die pluralistische Färbung dieser Logoslehre (vgl. Nr. 1) scharf ausprägenden Verbindung des Logosbegriffs mit dem Sohnesbegriff. Bonwetsch meinte freilich mit H. Ziegler, daß bei Irenaeus die stehende Bezeichnung „Sohn" nicht von der ewigen Zeugung, sondern von dem Menschgewordenen genommen sei[2]; und auch A. v. Harnack sagt, Irenaeus denke nahezu stets an den geschichtlichen Christus, wenn er vom Logos oder vom Sohne Gottes rede[3]. Beide Urteile sind auch dem Ganzen des Irenaeustextes gegenüber nicht ganz unberechtigt. Denn es ist eine Binsenwahrheit, daß die Bezeichnung „der Sohn Gottes" zunächst, d. h. ehe irgendein Christ an eine „vorzeitliche", geschweige denn „ewige Zeugung", dachte, an dem geschichtlichen (und erhöhten) Jesus Christus haftete, von ihm hergenommen ist. Und daß dies im Irenaeus sich noch verrät, ist auch meine Meinung. Ebensowenig möchte ich bestreiten, daß unser Irenaeus-Text den Eindruck macht, es sei, wo von dem „Sohne Gottes" oder dem „Logos" gesprochen wird, wenn auch nicht „nahezu stets", so doch in der Mehrzahl der Stellen, an den vorstellbaren geschichtlichen und erhöhten Jesus Christus, den κύριος, gedacht. Haben doch auch

---

licher, als er es einmal (2, 13, 8; vgl. unten S. 350, Anm. 8) getan hat, für seine Logoslehre ausgenützt haben.

1 Wenn Irenaeus einmal (3, 13, 2. II, 73) Jo. 14, 9f. verwendet, um zu beweisen, daß die Gnostiker zu Unrecht von den Aposteln sagten, hos non cognovisse veritatem, so liegt da keine Verwendung des „esse in patre" für die Logoslehre vor; denn Jo. 14, 9f. spricht ja nicht von Gott und dem präexistenten Logos-Sohn, sondern von Gott und dem geschichtlichen Christus. Ihm gegenüber klingt Jo. 14, 10 auch an, wenn Irenaeus 3, 6, 2. II, 23 sagt: per filium itaque, qui est in patre et habet in se patrem, is „qui est" (Exod. 3, 14) manifestatus est deus, patre testimonium perhibente, et filio annuntiante patrem. Dieser biblische Gedanke lebt bei Irenaeus, wird auch für seine persönliche Frömmigkeit wohl wichtig gewesen sein; aber die Logoslehre des Irenaeus hat er nicht beeinflußt.

2 Bonwetsch S. 61; H. Ziegler, Irenaeus, der Bischof von Lyon, 1871, S. 182.

3 DG I⁴, 583.

noch heute sogar die meisten orthodoxen Christen, selbst dann, wenn sie von dem „ewigen Sohne Gottes" reden, zumeist die Gestalt, die Worte, die Taten und die Erlebnisse des geschichtlichen Christus vor Augen! Aber daß Bonwetsch und Harnack über „Irenaeus" so urteilten, erklärt sich doch nur daraus, daß sie die Formulierung ihres Gedankens nicht gegen Einwendungen schützten, wie ich sie eben geltend machte, sowie daraus, daß sie bei Irenaeus das Übernommene und das Eigene nicht unterschieden, ja unter dem starken Eindruck des Archaischen, den vielfach das Übernommene macht, die durchaus anders gefärbten Äußerungen des Irenaeus entweder momentan übersahen (Bonwetsch) oder (vgl. Harnacks „nahezu stets") nur als Abweichungen von seiner eigentlichen Denkweise ansahen. Sobald man zunächst einmal die Abschnitte im Irenaeus ins Auge faßt, die mit Sicherheit als sein Eigengut angesehen werden können, gewinnt die Sache ein ganz anderes Gesicht.

Gleich in dem kurzen Vorwort des dritten Buches ist von der doctrina filii dei die Rede, und 35 mal findet sich auf den ersten 70 Seiten dieses 3. Buches (bei Harvey) der Begriff des filius dei. Wer ist dieser filius dei? Es würde in die Irre führen, wenn man Wert darauf legte, daß in diesem 3. Buche der Logosbegriff zunächst auffällig zurücktritt — zuerst begegnet man ihm 3, 8, 3 (II, 29) in einer Umgebung, die den Einfluß von IQT zeigt (vgl. oben S. 342, Anm. 6), später trifft man ihn häufiger. Man wird hieraus, wenn man nicht den Zufall glaubt verantwortlich machen zu können, vielleicht schließen dürfen, daß Irenaeus schon im Prolog dieses Buches und dann in Anknüpfung an den dort verwendeten Begriff der „doctrina filii dei" absichtlich die volkstümlichere Bezeichnung Christi bevorzugt habe[1], und daß der Sohnesbegriff auch ihm selbst, zumal in seiner praktischen Tätigkeit, geläufiger war, als der nicht so gemeinverständliche Logosbegriff. Aber auch der Logosbegriff ist dem Irenaeus

---

1 Für absichtliche Bevorzugung des Sohnesbegriffs könnte man vielleicht 3, 6, 1. II, 21f. (wo der Sohnesbegriff achtmal erscheint) geltend machen, wenn Irenaeus hier Justins Dialogus (c. 56) vor Augen gehabt hätte. Denn Justin verwendet an dieser Stelle den Sohnesbegriff nicht, obwohl er dieselben Schriftstellen behandelt wie Irenaeus in 3, 6, 1. Aber die Annahme, daß Irenaeus

persönlich vertraut gewesen: in dem Brief an Florinus redet er von den Augenzeugen τῆς ζωῆς τοῦ λόγου[1]. Man kann daher das auffällige Zurücktreten des Logosbegriffs in den ersten 7 Kapiteln des 3. Buches, gleichviel, wie man es erklären will, unbeachtet lassen, wenn man Antwort sucht auf die Frage, wer für Irenaeus der „filius dei“ war, von dem auf den ersten 70 Seiten dieses Buches III so oft gesprochen wird. „Der κύριος“! so könnte man antworten. Denn von dem „dominus“ ist in den hier in betracht kommenden Kapiteln beinahe ebenso oft die Rede, wie von dem „filius dei“; und zweifellos hat Irenaeus, wenn er von dem „filius dei“ sprach, an den erhöhten Herrn gedacht, der vor seiner Erhöhung als Mensch auf Erden gelebt hatte, wenn auch das jeweils über ihn Ausgesagte nur auf den präexistenten Logos sich bezog. Denn der geschichtliche Jesus Christus war ihm der „Sohn Gottes“, weil in ihm der präexistente „Sohn Gottes“, der Logos, Mensch geworden war; und die Begriffe „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ und „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ sind daher für Irenaeus in weitem Umfange gleichwertig[2]. Die Formel „filius dei filius hominis factus est“ erweist sich durch mindestens fünfmaliges Vorkommen in III, 1—18, 6 als charakteristisch für Irenaeus[3]; und sie besagt nichts anderes, als das „verbum

hier Justins Dialogus benutzt habe, ist unnötig, ja unwahrscheinlich (vgl. oben S. 5, Anm. 1). Der „Zufall“ könnte Abhängigkeit dieser Irenaeus-Stelle von einer uns nicht bekannten Schrift Justins oder eines anderen Apologeten sein. Diese Annahme kann dadurch empfohlen werden, daß keine andere Stelle bei Irenaeus auf gleich engem Raume gleich stark „apologetische“ Färbung aufweist. Aber entbehrlich ist auch sie.

1 Euseb., h. e. 5, 20, 7, S. 484, 9f.; Harvey II, 472.

2 Petrus und Johannes verkündigen τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν καὶ ἄνθρωπον γεγονότα (3, 12, 3. II, 56); Johannes unum et eundem novit verbum dei et hunc esse unigenitum et hunc incarnatum esse pro salute nostra, Jesum Christum dominum nostrum (3, 16, 2. II, 82); ostenso manifeste, quod in principio verbum existens apud deum, per quem omnia facta sunt . . ., hunc in novissimis temporibus . . . unitum suo plasmati passibilem hominem factum, exclusa est omnis contradictio dicentium: „si ergo tunc natus est, non erat ante Christus.“ ostendimus enim, quia non tunc coepit filius dei, existens semper apud patrem (3, 18, 1. II, 95).

3 3, 10, 2. II, 34; 16, 3. II, 84; 16, 7. II, 89; 17, 1. II, 92; 18, 3. II, 97.

dei patris filius hominis factus est"[1]. Auch da, wo es um die vorchristliche Zeit sich handelt, sind „pater" und „filius" dem Irenaeus geläufige Begriffe[2]. Die philosophische Färbung des apologetischen Logosbegriffs verrät sich vielleicht gelegentlich[3]; aber vertrauter ist dem Irenaeus die Gleichsetzung des Logos (des „verbum", wie der Übersetzer richtig übersetzt) mit dem υἱὸς θεοῦ μονογενής[4]. Daß als die „eigentliche" Geburt (ἡγεμονικὴ γενεά) dieses „Sohnes" mit Johannes (Jo 1, 1, wo von der γενεά des Logos freilich nichts steht!) die vorzeitliche ἀπὸ τοῦ πατρός zu verstehen ist, steht dem Irenaeus fest[5]. Doch wird es seiner eigenen Anschauung angehören, daß jede weitere Spekulation über die Geburt oder Zeugung des Sohnes abgewiesen wird[6]. Diese vorzeitliche Geburt des Sohnes hindert den Irenaeus auch nicht, den Sohn „immer" bei dem Vater zu denken[7] oder von der Ewigkeit des Logos zu sprechen[8]. Aber es wäre zweifellos irrig, durch Verbindung des Gedankens

---

1 3, 18, 6. II, 100.

2 Vgl. namentlich 3, 6, 1. 2. II, 21 ff.

3 5, 18, 2. II, 374: homo factus est in hoc mundo existens et secundum invisibilitatem continet, quae facta sunt omnia et in universa conditione infixus, quoniam verbum dei gubernans et disponens omnia. So deutlich sich hier eine philosophische Färbung verrät, auch wenn Hebr. 1, 3 mit einwirken mag, ich habe doch oben ein „vielleicht" eingefügt, weil der Abschnitt, dem die Stelle entstammt (5, 18, 1—20, 2), nicht nur Eigengut des Irenaeus ist (vgl. oben S. 300 ff.). Freilich hat nicht IQA den zitierten Satz inspiriert; doch ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß auch IQT in dem Abschnitt auf Irenaeus eingewirkt hat.

4 Vgl. oben S. 349 Anm. 2 und 3, 17, 4. II, 94: τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μονογενοῦς, ὃς καὶ λόγος ἐστὶ τοῦ πατρός . . ., σαρκωθέντος ἐν ἀνθρώπῳ.

5 3, 11, 8. II, 48; vgl. 3, 18, 1. II, 95 (oben S. 349 in Anm. 2).

6 2, 28, 6. I, 355: prolationem istam sive generationem sive nuncupationem sive adapertionem aut quolibet quis nomine vocaverit generationem eius inenarrabilem existentem, nemo novit . . ., nisi solus qui generavit pater et qui natus est filius.

7 3, 18, 1. II, 95: existens semper apud patrem (S. 349, Anm. 2); vgl. 2, 25, 3. I, 344: non enim infectus es, o homo, neque semper coëxistebas deo sicut proprium eius verbum.

8 Vgl. 2, 13, 8. I, 285. Wer von Gott sagt, er sei ganz νοῦς und ganz λόγος und sei νοῦς, sofern er λόγος ist (vgl. oben S. 346, Anm. 1), und der λόγος sei dieser sein νοῦς, der redet ziemlicher von Gott, quam hi, qui generationem prolativi hominum verbi (vgl. S. 346, Anm. 2) transferunt in dei aeternum verbum.

der Zeugung des Sohnes mit dem der Ewigkeit des Logos, bzw. dem des semper existere des Sohnes bei dem Vater, die Vorstellung der „ewigen Zeugung“ des Sohnes in Irenaeus hineinzuinterpretieren. Denn, hätte er diese Vorstellung gehabt, so würde er sie ausgesprochen haben[1]. Ja, man wird es bezweifeln dürfen, daß er den auseinanderstrebenden Vorstellungen der generatio filii und seines semper existere apud patrem überhaupt weiteres Nachdenken gewidmet hat[2]. Er kann das semper existere des Logos aus IQT (vgl. oben S. 11, Nr. 1) oder (unter Vertauschung des Geistbegriffs dieser Quelle mit dem Logosbegriff) aus IQA entnommen haben, gleichwie er den Gedanken der vorzeitlichen Zeugung des Sohnes von Justin entlehnt haben wird. Nicht ganz unmöglich ist es auch, wie schon oben einmal angedeutet worden ist[3], daß Irenaeus die Vorstellung eines der vorzeitlichen Zeugung vorausgehenden ἐνδιάθετον εἶναι des Logos trotz seines Gegensatzes zu der gnostischen Benutzung dieses Begriffs in ausgedehnterem Maße als nur gelegentlich einmal unter Einfluß von IQT sich angeeignet hat[4]; doch hat er, wie das existens semper apud patrem und das semper coëxistebat deo beweist, auch diesen Gedanken nicht zu Ende gedacht. Dazu paßt es, daß ihm, so oft er auch von Gott als dem Schöpfer und von der Schöpfung durch den Logos spricht, die Schöpfertätigkeit des Logos sich (wenn der Ausdruck gestattet ist) verselbständigt:

---

1 Wenigstens in der v. S. 350, Anm. 6 zitierten Stelle könnte man das erwarten. Unberücksichtigt lasse ich hier, daß 1, 22, 1. I, 189 geschaffene „ewige“ Wesen (sempiterna et aeonia) erwähnt werden. Denn der Satz, in dem dies geschieht und in dem unter den „ewigen“ Wesen solche verstanden sein werden, denen das παραμένειν μακροῖς αἰῶσι (4, 38, 3. II, 295), die εἰς ἀεὶ παραμονή (5, 2, 3. II, 323), die sempiterna perseveratio (5, 5, 2. II, 333) von Gott gewährt wird, gehört (vgl. oben S. 36 Nr. 25) zu den von IQT beeinflußten Stellen, hat aber mit der Logoslehre nichts zu tun.

2 Man darf daher m. E. auch daraus nichts schließen, daß 3, 16, 3. II, 84 das πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1, 18) mit dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15) durch ein „quemadmodum et“ verbunden wird.

3 Vgl. oben S. 346, Anm. 2 a. E.

4 Vgl. 3, 11, 5f. II, 44: cum extra eum non sit, sed in sinu patris existat. Doch ist auch hier (vgl. oben S. 347, Anm. 1) nicht von dem präexistenten filius dei die Rede.

der Logos ist ὁ τῶν πάντων (omnium artifex)[1], und der Mensch erscheint — das ist sehr häufig bei Irenaeus — als sein (des Logos) Geschöpf[2].

3. Dieser pluralistischen Logoslehre entspricht eine vom Logos ausgehende, henprosopische Christologie[3]. Es fehlt freilich auch bei Irenaeus selbst nicht ganz an Stellen, die eine dyoprosopische Färbung zeigen. Er sagt z. B. einmal von dem „Sohne Gottes", daß er Fleisch geworden sei ἐν ἀνθρώπῳ[4], und den Freund, dem sein Buch adv. haer. gewidmet ist, ermahnt er, filium dei et deum confiteri et hominem eius firmiter excipere[5]. Aber bei Irenaeus selbst wird man in solchen Äußerungen, in denen zufällig vermittelte Nachwirkungen älterer Anschauungen vorliegen werden[6], nichts anderes

1 3, 11, 8. II, 47; 5, 18, 2. II, 374: mundi enim factor vere verbum dei est. Das einmalige Vorkommen des „omnium artifex verbum" im Bereich des Einflusses von IQU (5, 24, 4. II, 390) wird ebenso wie das „fabricator universorum dei verbum" im Einflußbereich von IQA (5, 12, 5. II, 354) auf Irenaeus zurückgehen.

2 3, 4, 2. II, 16: figmentum suum; 3, 16, 6. II, 87: suo plasmati. Im Zusammenhange der Rekapitulationslehre (vgl. § 22) ist dies auf den Logos zurückweisende „plasma suum" sehr häufig.

3 Vgl. meinen PvS 317 und dazu oben S. 83, Anm. 5.

4 3, 17, 4. II, 94 (oben S. 350, Anm. 4).

5 5, 14, 4. II, 363. Das „homo eius" bedeutet hier aber nicht mehr als „seine Menschheit", sein Menschgewordensein.

6 Auffällig ist, daß in demselben Kapitel V, 14, das wesentlich Eigengut des Irenaeus ist (vgl. oben S. 219), wie im Schlusse (vgl. die vorige Anm.), so auch gleich im Anfange dies zur „eigenen" Christologie des Irenaeus eigentlich nicht passende „homo eius" vorkommt. Paulus spricht, so heißt es hier (5, 14, 1. II, 360) oft von Fleisch und Blut Christi teils ut hominem eius statueret, teils uti salutem carnis nostrae confirmaret. Das „homo eius" besagt auch hier wie am Schluß des Kapitels (vgl. die vorige Anm.) nicht mehr als „daß er Fleisch geworden war" (vgl. im folgenden Satze das „verbum dei caro factum"). Wie aber Irenaeus dazu kommt, in diesem Kapitel zweimal die Formel „homo ejus" zu verwenden, bleibt dunkel. Wirkt IQA, dessen Einflußsphäre mindestens bis zum Ende von 5, 13, 5 reicht, hier noch ein? Der Begriff der „salus carnis" könnte diese Annahme empfehlen, und unmöglich wird man sie kaum nennen können, obwohl in IQA der Mensch Christus erst mit dem Geiste in ihm das ist, was er als der Anfänger der neuen Menschheit ist (vgl. oben S. 253 u. 256). Doch wage ich es nicht zu behaupten; denn es können Zufälligkeiten (Rücksicht auf Formulierungen von Gegnern u. dgl.) im Spiele sein, die wir nicht kennen.

sehen dürfen als Zeugnisse dafür, daß Irenaeus gelegentlich auch Formeln, die zu seinem eigentlichen Denken nicht paßten, verwenden konnte, ohne daß dadurch die „Einheitlichkeit seines christlichen Bewußtseins“ (vgl. oben S. 3) gestört wurde. Selbst in einem Satze konnten einander eigentlich widersprechende Formeln bei ihm Raum finden[1]. Das eigene christologische Denken des Irenaeus geht ganz andere Wege, als vereinzelte dyoprosopisch gefärbte Sätze seiner Feder vermuten lassen könnten. Sie sind ihm gewiesen durch den scharfen Gegensatz zu den Gnostikern, die den leidensfähigen Menschen „Jesus“ und den „Christus“ von oben so trennten, daß letzterer mit der Geburt, dem Leiden, dem Sterben unverworren blieb[2]. Ihm war daher der „Sohn Gottes“, der Logos, das einheitliche Subjekt aller Taten und Widerfahrnisse des geschichtlichen Christus: neque alius quidem Christus, alius vero Jesus, sed verbum dei . . . qui et assumpsit carnem[3]. Irenaeus konnte daher dem „υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν καὶ ἄνθρωπον γεγονότα“ ohne Schwie-

---

1 Den Petrus in seinem Verhalten Act. 3, 12—26 charakterisiert er 3, 12, 2. II, 56 als (1) οὐκ ἄλλον θεὸν καταγγέλλων, ἄλλον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν καὶ ἄνθρωπον γεγονότα καὶ παθόντα, (2) εἰς ἐπίγνωσιν ἄγων τὸν Ἰσραὴλ καὶ (3) ἐν Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν κηρύσσων. Hier erklärt das ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν (Act. 3, 26 vgl. 3, 13) das nach dem Eingange des Satzes auffällige ἐν Ἰησοῦ.

2 Vgl. z. B. 3, 11, 3. II, 42; 11, 7, S. 46; 16, 1, 2, S. 81 ff.; 16, 5, S. 86; 16, 8f. S. 89f.; 17, 4, S. 94. In einer dieser Stellen (16, 5. II, 86) führt er Jo. 20, 31 als Zeugnis an gegen die blasphemas regulas, quae dividunt dominum, quantum ex ipsis attinet, ex altera et altera substantia dicentes eum factum. — Daß auch Justin (vgl. Engelhardt, Das Christentum Justins, S. 290) den Irenaeus auch hier beeinflußt haben mag, soll damit nicht geleugnet werden. Aber mehr als er, mehr auch, als die von einem andern Sohnesbegriff ausgehende ältere Redeweise, die, wie im Taufbekenntnis, alle Aussagen über Christus von dem υἱὸς θεοῦ μονογενής machte, hat den Irenaeus dieser Gegensatz bestimmt.

3 3, 9, 3. II, 32; vgl. 3, 16, 6. II, 87: verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati . . . et caro factus ipse est Jesus Christus, dominus noster, qui et passus est pro nobis et surrexit propter nos et rursus venturus est in gloria patris, und 3, 16, 9. II, 91: unus et idem est Christus Jesus, filius dei, qui per passionem reconciliavit nos deo et resurrexit a mortuis. . . . ipse est verbum dei, ipse unigenitus a patre, Christus Jesus dominus noster.

rigkeit ein „καὶ παθόντα“ hinzufügen[1], konnte sagen, der Logos habe das „Liebet eure Feinde“ selbst betätigt am Kreuze[2], konnte es betonen, daß der Logos, descendens a patre, hinabgestiegen sei bis zum Tode am Kreuze[3]. — Es ist begreiflich, daß die späteren Monophysiten Ausführungen dieser Art zugunsten ihrer Lehre ins Feld führten; — das „unitus et conspärsus suo plasmati“ (s. o. S. 353 Anm. 3) z. B. ist von ihnen so verwendet worden[4]; und Irenaeus ist „monophysitischem“ Denken vielleicht noch näher gekommen; denn er scheint die durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes gewirkte Erhöhung der menschlichen Natur dem Wunder von Kana verglichen zu haben[5]. Aber von eigentlich „monophysitischem“ Denken kann bei Ire-

---

1 3, 12, 3. II, 56 (oben S. 349, Anm. 2).

2 3, 18, 5. II, 99: verbum enim dei quod (= id quod) nobis dixit Mt. 5, 44, ipse hoc fecit in cruce.

3 3, 18, 2. II, 95; vgl. 5, 18, 1. II, 373: quoniam ipsum verbum dei incarnatum suspensum est super lignum, per multa ostendimus, und ib. S. 374 f.: verbum dei ... caro factum est et pependit super lignum.

4 vgl. fragm. syr. VIII, Harvey II, 438.

5 3, 16, 7. II, 88: properante Maria ad admirabile vini signum et ante tempus volente participare compendii poculo, dominus ... dixit Jo. 2, 4 (vgl. 3, 11, 5. II, 43 f.: quod per verbum compendialiter ac simpliciter ex aqua ... factum est vinum). Mit diesen Stellen scheint 3, 18, 1. II, 95 in Beziehung zu stehen: longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit in compendio nobis salutem praestans. Mit Sicherheit ist aber nicht zu urteilen, weil das griechische Äquivalent für „in compendio“ und für „compendii poculum“ nicht feststellbar ist. Im Vorwort zu Buch I (Harvey I, 5) steht compendiose für συντόμως, und 3, 11, 8. II, 49 „compendiosus“ für σύντομος (vgl. Harvey II, 95, note 4). Aber hilft das hier weiter? — In der wohl sicher (vgl. oben S. 241) von IQA beeinflußten Stelle 5, 1, 3. II, 316 ist die allegorische Deutung des Kana-Wunders auf die Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen in [Christo und dementsprechend in] den Christen offenbar: die Leugner der Jungfrauengeburt reprobant commixtionem vini coelestis et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes deum ad commixtionem suam. Es ist daher wahrscheinlich, daß Irenaeus auch in seiner „eigenen“ Christologie — sei es unter dem Einfluß von IQA, sei es unter dem der ihm und IQA gemeinsamen Tradition — ebenso gedacht hat. Das „in compendio nobis salutem praestans“ wiese dann darauf hin, daß Christus in seiner Person das, was die Menschheit in ihrer „longa expositio“ nicht erreicht hatte, auf kürzestem Wege verwirklichte.

naeus doch nicht die Rede sein; denn eine „Naturen"-Spekulation liegt ihm noch fern[1]. Ohne jede Spekulation überträgt er auf den „Sohn Gottes" in seinem Sinne, d. h. auf den menschgewordenen Logos-Sohn, das, was die ältere Überlieferung von dem „Sohne Gottes" in ihrem Sinne, d. h. von dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus, ausgesagt hatte. Auch darin ist keine „christologische" Theorie zu erkennen, daß Irenaeus von dem L o g o s sagt: invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo[2]. Auch hier liegt lediglich eine Übertragung älterer Formeln in einen neuen Zusammenhang, ein Herabziehen hoher Gedanken auf das Niveau der Christologie des Irenaeus vor. Was die ältere Überlieferung von der Offenbarung des unsichtbaren Gottes in dem sichtbaren Jesus Christus der Geschichte gesagt hatte (vgl. oben S. 20, Nr. 12 und S. 249), ist hier zu einer Aussage über das Verhältnis des λόγος ἄσαρκος zu dem ἔνσαρκος geworden! Irenaeus hat die tiefere, ältere Vorstellung nicht nur dann, wenn er mehr oder minder wörtlich an seine Quellen sich anschloß, ausgesprochen, er hat sie mit einer Umbiegung, die seiner pluralistischen Nebeneinanderstellung des Logos-Sohnes und des Vaters entsprach, auch selbst zum Ausdruck gebracht, wenn er sagte, Gott gebe Segen und Gnade in novissimis temporibus humano generi, incomprehensibilis per comprehensibilem et

---

1 Vgl. 3, 16, 5. II, 86 (oben S. 354, Anm. 1). Bezeichnend ist, daß Irenaeus in der als sein Eigengut anzusehenden Stelle 3, 21, 4. II, 116 in dem Immanuel-Namen nicht einen Hinweis auf „zwei Naturen" findet, sondern in ihm angedeutet sieht, daß der, der substantia deus ist, eam, quae esset ex virgine generationem sustinuit (vgl. 4, 33, 2. II, 257: eam, quae ex homine est generationem sustinuit und 3, 19, 1. II, 103: σάρκωσις τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ). Auch wenn hier (3, 21, 4. II, 116) die platonischen Begriffe γένεσις und οὐσία, auf die Harvey (II, 116, note 6) verweist, nicht heranzuziehen sein werden, zeigt die Stelle doch deutlich, daß Irenaeus bei Christo κατ' οὐσίαν nur (oder: wesentlich nur) an den Logos denkt.

2 3, 16, 6. II, 87 f.; 3, 9, 2. II, 31: pater . . . verbum suum visibile effecit. Vgl. 4, 24, 2. II, 232: Christliche Lehre ist verbum naturaliter quidem invisibilem palpabilem et visibilem in hominibus factum et usque ad mortem descendisse, mortem autem crucis (vgl. ThStKr 1927, S. 16 Anm. 1).

invisibilis per visibilem, cum extra eum non sit (i. e. filius), sed in sinu patris exsistat[1]. Aber unter den zweifellos von Irenaeus selbst formulierten christologischen Aussagen steht das vereinzelt; ja, Irenaeus hat auch hier, wie die Schlußworte zeigen, vorausgesetzt, daß der visibilis der eigentlich unsichtbare Logos-Sohn sei. Die Zugehörigkeit dieses Gedankens zu seiner „eigenen", von dem Apologeten (Justin) herstammenden Christologie, zeigt sich auch darin, daß dieses Verständnis der Offenbarung Gottes durch den λόγος sich rational umbiegen, mit der Annahme rationaler Gotteserkenntnis sich vereinigen ließ: omnes, qui ab initio cognitum habuerunt deum et adventum Christi prophetaverunt, revelationem acceperunt ab ipso filio, qui et in novissimis temporibus visibilis et passibilis factus est[2].

Zum Verständnis dieser Christologie ist nur ein geringes Maß theologischer Bildung nötig. Ja, das „invisibilis filius factus visibilis" ist nicht mehr das Mysterium wirklichen Glaubens, das βλέπειν διὰ πίστεως (oben S. 20, Nr. 12), sondern das unvorstellbare μυστήριον der späteren Inkarnationslehre[3], das dem „Glauben" am zugänglichsten war, den auch die Mythen von Epiphanien der Götter forderten. Aber auch die Frömmigkeit des Irenaeus hat diese Vorstellung der incarnatio filii dei mit dankbarer Gefühlswärme erfaßt: propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret, esse quod et ipse[4]. Daß diese Logos-Christologie zugleich ihm die Möglichkeit bot, das, was er von rationaler Theologie unter apologetischem Einflusse sich angeeignet hatte oder polemisch verwenden wollte, in die Darlegung der apostolischen Lehre hineinzunehmen[5], ist schon oben angedeutet. Dies Dreifache

1 3, 11, 5. II, 44.

2 4, 7, 2. II, 163. Vgl. 2, 6, 1. I, 263f.: etiamsi nemo cognoscit patrem nisi filius etc. (Luk. 10, 22), tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus deus, omnium dominus, und J. Kunze, Die Gotteslehre des Irenaeus, Leipzig 1884, S. 26ff.

3 5, 20, 1. II, 378; 5, 25, 5. II, 393; vgl. σάρκωσις τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ λόγου oben S. 355, Anm. 1. Die erst genannte Stelle ist sicher Eigengut des Irenaeus, die beiden andern sind es wahrscheinlich.

4 prolog. zu Buch V (II, 314).

5 Dies gilt, und zwar in besonderem Maße, auch von der Epideixis, an deren Titel die obige Formulierung deshalb anklingt.

— der nicht viel theologische Bildung fordernde Mysteriumscharakter dieser Inkarnationslehre; die Möglichkeit, sie mit dankbarer Frömmigkeit hinzunehmen; und ihre Verbindbarkeit mit rational-theologischen Gedanken — hat der späteren Orthodoxie die Logoslehre und die Christologie des Irenaeus empfohlen. In ihrem Lichte las man, wie Irenaeus selbst es getan hatte, das, was Irenaeus an älteren Gedanken aus seinen Quellen übernommen hatte[1].

§ 22. Die Rekapitulationslehre des Irenaeus.

1. Bei dem „factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse" hat Irenaeus gewiß nicht nur an seine Christologie, sondern auch an seine Rekapitulationslehre gedacht. Von ihr muß nun die Rede sein. Daß sie, die bekanntermaßen bei Irenaeus sehr oft hervortritt und längst als für ihn charakteristisch erkannt ist, erst jetzt zur Sprache kommt, wird auffallen. Aber ich hoffe, daß es sich rechtfertigen wird. Denn es wird sich zeigen, daß man der Rekapitulationslehre des Irenaeus nur dann gerecht werden kann, wenn man auch hier die verschiedenen Quellen des Irenaeus, von denen deshalb zuvor gehandelt werden mußte, im Auge behält[2].

---

1 Ausgiebiger als es in dem nun zu seinem Ende gekommenen Paragraphen geschehen ist, hätte über die eigene Gotteslehre, Logoslehre und Christologie des Irenaeus gehandelt werden können, wenn nicht nur ein kleiner Ausschnitt aus dem, was in adv. haer. als Eigengut des Irenaeus angesehen werden kann, benutzt worden wäre. Ich habe aber absichtlich nur vereinzelt und in erkennbarer Weise zu größerer Verdeutlichung auch andere Stellen herangezogen als die in § 20 (oben S. 341 ff.) abgegrenzten. Denn die obigen Ausführungen sollen einem Versuche einer Aussonderung der theologischen Quellen des Irenaeus dienen, durften ihn deshalb nicht voraussetzen. Erweist er sich, so sehr er der Vervollständigung und im einzelnen gewiß auch der Berichtigung bedürftig sein wird, als geeignete Grundlage für die spätere Forschung, so wird dann auch für die Erkenntnis der eigenen Christologie, Gottes- und Logoslehre des Irenaeus eine breitere Grundlage gegeben sein.

2 Die bisherigen Behandlungen der Rekapitulationslehre — unter denen ich weit mehr als d'Alès (oben S. 3, Anm. 5) die von R. Seeberg (DG. I³, 406—413) hervorhebe — rechnen ohne quellenkritische Erwägungen mit dem Irenaeustext als einer gleichwertigen Einheit.

Ein Vierfaches, das unbestreitbare Tatsachen feststellt, sei der weiteren Erörterung vorausgeschickt:

a) Ein Grundgedanke der Rekapitulationslehre, die man dem als eine gleichartige Einheit aufgefaßten Irenaeustext entnehmen kann, der Gedanke nämlich, daß Christus das durch den Sündenfall in seiner Verwirklichung gehinderte Schöpfungsziel des Menschen (Gen. 1, 26) der Vollendung entgegenführt, ist dem Irenaeus wie seinen beiden theologischen Hauptquellen, IQT und IQA, gemeinsam[1].

b) Die realistisch-pneumatische Erlösungslehre, die in sehr vielen Stellen, in denen Irenaeus die Rekapitulationslehre zum Ausdruck bringt, deren Inhalt bestimmt, ist zwar in IQA[2] und bei Irenaeus selbst[3], sowie wahrscheinlich auch in IQP[4] und IQS[5], vielleicht auch in IQE[6] anzutreffen, nicht aber in IQT[7].

c) Der Terminus „recapitulatio" (ἀνακεφαλαίωσις), bzw. recapitulare (ἀνακεφαλαιώσασθαι), in dem für Irenaeus charakteristischen Sinne, findet sich in eigenen Ausführungen des Irenaeus[8] und im Einwirkungsbereiche all seiner theologischen Quellen mit Ausnahme von IQP und IQS[9], aber in IQT, IQU

---

1 Vgl. für IQT oben S. 58—72, für IQA oben 235 ff., für Irenaeus selbst 3, 16, 6. II, 87 f.; 3, 18, 1. II, 95; 5, 14, 2. II, 314.

2 Vgl. oben S. 235 ff. und 1. Ko. 6, 11 in 5, 11, 1. 2. II, 348 f. (vgl. oben S. 219. 288).

3 Vgl. 5, 20, 2 f. fin. II, 350 und bei der für Irenaeus charakteristischen Verwendung von Ps. 98, 2 u. Jes. 33, 20 (3, 9, 1. II, 31; 3, 10, 2. II, 34; 3, 20, 4. II, 108; 5, 14, 2. II, 361) den Zusatz in 3, 10, 3. II, 36: salutare „quoniam spiritus".

4 Vgl. oben S. 110 und die mit IQA (vgl. Anm. 2) übereinstimmende Verwendung von 1. Ko. 6, 11 in 4, 27, 4. II, 243.

5 Vgl. oben S. 110.

6 Vgl. 5, 26, 2. II, 397: qui (deus, factor noster) et spiritum vitae nobis donaverit.

7 Vgl. oben S. 236. Es ist wohl nicht Zufall, daß 1. Ko. 6. 11 (vgl. Anm. 2 u. 4) im Bereich von IQT (4, 37, 4. II, 288) ohne das „καὶ ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν" zitiert wird.

8 3, 11, 8. II, 50; 3, 16, 6. II, 87; 3, 18, 1. II, 95; 5, 1, 2. II, 316 (eine Rückweisstelle).

9 IQT: 4, 20, 8. II, 220; 4, 38, 1. II, 293; IQU: 5, 21, 1. 2. II, 380 f.; 5, 23, 2. II, 387; IQA: 5, 12, 4. II, 353; IQE: 5, 25, 1. II, 391; 5, 25, 5. II, 393; 5, 28, 2. II, 402; 5, 29, 2. II, 405; 5, 30, 1. II, 406.

und IQA so vereinzelt[1], daß die Frage sich erhebt, ob er hier nicht Einfügung des Irenaeus ist.

d) Derselbe Begriff der recapitulatio kommt schon bei Justin vor; denn Irenaeus selbst zitiert als Äußerung Justins: unigenitus filius venit ad nos suum plasma in semetipsum recapitulans[2]. — Für die Wertung dieses Vierfachen von entscheidender Bedeutung ist die Beantwortung der Frage, auf die bei dem Dritten schon hingewiesen ist, d. h. der Frage, ob der Begriff der recapitulatio im Einflußbereich der Quellen IQT, IQU und IQA aus der betreffenden Quelle stammt, oder durch Irenaeus eingelegt ist. Gänzlich sicher scheint mir die Antwort in bezug auf IQA zu sein. Schon das ist beachtenswert, daß auf den 37 Seiten der Harveyschen Ausgabe, in denen die Benutzung von IQA sicher ist[3], der Begriff, wenn ich nichts übersehen habe, nur einmal vorkommt. Und an dieser einen Stelle (5, 12, 4. II, 353) stört der Satz: „et in eo quod dicit (nämlich Paulus Col. 3, 10) ‚secundum imaginem creatoris' recapitulationem manifestavit eiusdem hominis, qui in initio secundum imaginem factus est dei" den Zusammenhang. Denn da im Vorhergehenden wie im Folgenden nur davon die Rede ist, daß der wiedergeborene Paulus identisch war mit dem im Fleische lebenden Paulus, so ist die Hereinziehung des Protoplasten und seiner recapitulatio zum mindesten sehr überflüssig; ja sie stört die Klarheit der Gedankenführung. Man kann ein Argument gegen die Herleitung dieses Satzes über die recapitulatio auch darin finden, daß in den gleichfalls kleinasiatischen Quellen IQP und IQS (den allerdings sehr fragmentarischen Presbyterfragmenten) der Begriff der recapitulatio nicht vorkommt. Im Einflußbereich der vierten kleinasiatischen

---

1 Irre ich nicht, sind die in Anm. 2 genannten Stellen die einzigen.

2 4, 6, 2. II, 159 (aus dem πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα). Daß das Justin-Zitat nicht schon vorher endet, vielmehr auch den oben angeführten Satzteil, ja alles umfaßt, was Massuet (p. 233) wie Harvey (II, 159) durch Kursivdruck hervorgehoben haben, macht den Kontext so sicher (vgl. oben S. 225 f. die das Zitat einleitenden Worte des Irenaeus mit dem Schluß des Zitats, insonderheit dem utraque in ihm), daß es nicht bezweifelt werden darf.

3 5, 6, 1—13, 5. II, 333—360 u. 5, 15, 1—17, 4. II, 363—372.

Quelle, IQE, kommt der Begriff recapitulatio zwar häufig vor vgl. oben S. 358, Anm. 9), die „Rekapitulationslehre" aber gar nicht; denn nur von der recapitulatio des Abfalls, der Bosheit und des Götzendienstes im Antichrist ist hier die Rede. Überdies wurde schon oben (S. 326, 333f.) bemerkt, daß hier, im Einflußbereich von IQE, von Irenaeus Übernommenes und von ihm selbst Formuliertes unlösbar verwoben ist. Man wird daher m. E. dem Schlusse nicht ausweichen können, daß die Rekapitulationslehre bei Irenaeus nicht aus IQA, ja überhaupt nicht aus seiner kleinasiatischen Tradition stammt[1]. Die realistisch-pneumatische Erlösungslehre mit ihrer Gegenüberstellung des πρῶτος Ἀδὰμ ψυχικός und des ἔσχατος Ἀδὰμ πνευματικός (d. i. Christi) hängt also mit der Rekapitulationslehre nicht zusammen. Es paßt zu diesem Ergebnis, daß weder Aphraates, noch Methodius, obwohl sie die realistisch-pneumatische Erlösungslehre vertraten, den Rekapitulationsbegriff haben. In der zu dem Traditionsgut des Irenaeus gehörigen realistisch-pneumatischen Erlösungslehre scheint der Begriff der secunda generatio (vgl. oben S. 257) eine ähnliche Verwendung gefunden zu haben, wie bei Irenaeus der der recapitulatio[2].

Nicht viel anders liegen die Dinge bei IQT. In dem wahrlich doch nicht kleinen Einflußbereich dieser Quelle habe ich — Irrtum vorbehalten — den Begriff der recapitulatio nur zweimal gefunden, und an beiden Stellen ist er, wie ich durch eckige Klammern andeute, ausscheidbar, ohne daß der Sinn leidet: reliquae eius [recapitulationis] dispositiones (4, 20, 8. II, 220); ὁ κύριος ἡμῶν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν [ἀνακεφαλαιωσάμενος εἰς αὐτὸν τὰ πάντα] ἦλθε πρὸς ἡμᾶς, οὐχ' ὡς αὐτὸς ἠδύνατο, ἀλλ' ὡς ἡμεῖς αὐτὸν ἰδεῖν ἠδυνάμεθα (4, 38, 1. II, 293). In IQU zeigt sich eine Spur der Rekapitulationslehre nur in dem an die vorangehenden Ausführungen des Irenaeus anknüpfenden

---

1 Das ist ein neuer, sehr gewichtiger Grund dafür (vgl. oben S. 233), daß IQA nicht Justins σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα gewesen sein kann; denn dieses bietet (vgl. oben) den Rekapitulationsbegriff.

2 Auch „redintegrare" (αὖθις ἀποκαταστῆσαι = rursus redintegrare 5, 3, 2. II, 326) scheint in IQA ähnlich gebraucht zu sein (5, 6, 1. II, 335; 5, 12, 5 u. 6. II, 354). Doch kommt dies Wort auch außerhalb im Einflußbereich von IQU vor (5, 21, 1. II, 384), und in 5, 3, 2. II, 326 muß fraglich bleiben, ob IQA einwirkt.

Eingangssatze[1], in zwei entbehrlichen kurzen Satzteilen[2] der ersten zwei Absätze und in einem späteren Satzgefüge, das durch Streichung dessen, was Zusatz des Irenaeus sein kann, nur straffer wird[3]. Und auch hier läßt sich, wie bei IQA, ein weiteres Argument dafür geltend machen, daß die Hereinziehung der Rekapitulationslehre nicht auf IQTU zurückgeht. Es ist

1 In unmittelbarem Anschluß an den oben S. 301, Anm. 3 zitierten, S. 242 teilweise abgedruckten Satz leitet Irenaeus das, was er nach IQU ausführt, mit den Worten ein: omnia ergo recapitulans recapitulatus est, et adversus inimicum nostrum bellum provocans etc. (5, 21, 1. II, 380).

2 5, 21, 1. II 381: propter hoc et dominus semetipsum „filium hominis" confitetur, principalem hominem [illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio facta est, in semetipsum recapitulans], uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem etc.; 5, 21, 2. II, 381: non autem dominus [antiquam illam et primam adversus serpentem inimicitiam in semetipso recapitulatus fuisset] adimplens -- in der Quelle könnte adimplesset gestanden haben — promissionem demiurgi [et] perficiens praeceptum eius, si ab alio venisset patre.

3 In 5, 23, 1 fin. und 2. II, 387 f. ist davon die Rede, daß die Schlange log, wenn sie sagte: non morte moriemini (Gen. 3, 4). Der Mensch ist an eben dem Tage gestorben, an dem er aß. Fünffach (vgl. den Rückblick in 2 S. 388) wird dies bewiesen: weil (erstes sive) der Ungehorsam selbst Tod ist, weil (zweites sive) die Menschen nun debitores mortis wurden, weil (drittes sive) una conditionis dies, weil (viertes sive) die Menschen an dem gleichen Tage, nämlich der Parasceue, gestorben sind, an dem sie gegessen hatten, endlich weil (fünftes sive) sie nicht 1000 Jahr alt wurden, vor dem Herrn aber 1000 Jahre ein Tag sind. Von dem vierten „sive" heißt es in dem Rückblick: sive secundum hunc circulum dierum, quia in ipsa mortui sunt, in qua et manducaverunt, hoc est parasceue (quae dicitur coena pura — Zusatz des Übersetzers, vgl. Harvey I, 140 note 4), i. e. sexta feria, quam et dominus ostendit passus in ea. Was diesem Rückblick in der vorangehenden Ausführung entspricht, fällt schon durch seine Breite aus dem Rahmen. Um so mehr verträgt es die durch die Klammern angedeutete Verkürzung: secundum autem circulum et cursum dierum, secundum quem alia quidem prima, alia autem secunda et alia tertia vocatur, si quis velit diligenter discere, qua die ex septem diebus mortuus est Adam, inveniet ex domini dispositione, [recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius. manifestum est itaque] quoniam in illa die mortem sustinuit dominus obediens patri, in qua mortuus est Adam inobediens deo, [in qua autem mortuus est, in ipsa et manducavit. dixit enim deus: „in qua die manducabitis ex eo, morte moriemini. hunc (lies:

dem Gebrauch des Begriffs der „dispositiones dei" zu entnehmen. Von der οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον redet bekanntlich schon Ignatius (Eph. 20, 1), wohl im Anschluß an den Gebrauch des Wortes οἰκονομία im Epheserbrief (1, 10; 3, 9). Dieser Begriff der οἰκονομία gehört auch zum Eigengut des Irenaeus[1]. Im sicheren Einflußbereich von IQA kommt der Begriff, irre ich nicht, nur einmal vor (5, 13, 1. II, 356), und zwar in einer Formel (τὴν ἅπασαν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ ἀνατρέπειν), die Irenaeische Färbung hat[2], also von ihm eingefügt sein kann. Doch

hanc) itaque diem recapitulans in se ipsum — dies alles ist schon vorher einmal gesagt worden] dominus venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundam plasmationem ei eam, quae est a morte, per suam passionem donans. Der Parallelen zwischen dem Tun und Erleben des homo victus und des homo victor (21, 1) sind schon vorher viele: ex muliere beide (21, 1), esca und esurire (21, 2 S. 382), gustatio und indigentia (ibid.), elatio und humilitas (ib. S. 383), praecepti praevaricatio und servatio (ib.) colligari Adams und des Teufels (21, 3. S. 383f.), iniuste und iuste (ib. 384), mentiri in principio und in fine (24, 1. S. 388). Die dispositio domini, nach der er in illa die mortem sustinuit obediens patri, in qua mortuus est Adam inobediens deo, ist daher ohne den Begriff der recapitulatio verständlich. Er erklärt ja auch nichts, sondern ist nur ein Titel für jenen Parallelismus. Kannte IQU diesen Titel, so wäre er schon vorher oft am Platze gewesen. Aber der Eingangssatz, der auch den Krieg gegen den Teufel unter den Titel der recapitulatio stellt, rührt von Irenaeus her. Daß dieser das Bedürfnis empfunden hat, ihn in der Ausführung dreimal zur Geltung zu bringen, ist begreitlich. Daß es nur dreimal geschieht, ist neben der Breite der Ausführung in 23, 2 ein Grund dagegen, daß schon IQU von recapitulatio sprach. Ausdrücklich sei bemerkt, daß die Ausscheidung der auf die recapitulatio hinweisenden Stellen nicht sagen soll, das Übrige stamme wörtlich aus der Quelle. Irenaeus kann in viel grösserem Umfange formulierend eingegriffen haben. Man kann aber den sekundären Charakter der Rekapitulations-Stellen nicht anders dartun, als durch den Nachweis ihrer Ausscheidbarkeit.

1 z. B. 3, 17, 4. II, 94 (ἡ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία); 3, 21, 7. II, 118; 3, 23, 1. II, 124 (tantae dispositionis recapitulatio); ib. 125 (omnis dispositio salutis, quae circa hominem fuit); 3, 24, 1. II, 131; 4 prol. II, 146 (omnis dispositio); 4, 1, 1. ib. (adversus universam dei dispositionem argumentari). 5, 5, 2. II, 332 (qui nunc sunt homines ignorantes dispositionem dei). Eigene Formulierung des Irenaeus ist wohl auch, obgleich IQA hier einwirken kann, 5, 2, 1. II, 318 (universam dispositionem dei contemnere).

2 Vgl. Anm. 1.

glaube ich, daß der Begriff der kleinasiatischen Tradition des Irenaeus entstammt[1]. Im Bereich von IQT aber begegnet uns statt dessen, bzw. neben dem seltenen und gewiß z. T. auf Irenaeus selbst zurückgehenden Singular[2], der Plural dispositiones[3] so häufig, daß er als der Quelle angehörig angesehen werden muß. Und dies um so sicherer, je seltener dieser Plural bei Irenaeus selbst ist[4]. Paßt dieser Plural zu dem Begriff der recapitulatio? Irenaeus selbst[5] hat ebensogut wie von tantae dispositionis recapitulatio (3, 23, 1. II, 124) auch von reliquae eius recapitulationis dispositiones (4, 20, 8. II, 220) reden können. Aber in IQT ist, wie wir sahen, an dieser Stelle das recapitulationis ein Einschub. Und ich habe den Eindruck, daß der Begriff der „dispositiones dei" zu dem der recapitulatio über-

---

1 Dafür spricht außer der Häufigkeit des Begriffs in eigenen Formulierungen des Irenaeus (vgl. S. 362 Anm. 1), daß in 5, 2, 3. II, 322 (ἡ κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομία) und 5, 3, 2. II, 326 (ἡ κατὰ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομία) eine Einwirkung von IQA wahrscheinlich ist, sowie der Umstand, daß bei Marcell ἡ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία (fr. 117, Klostermann 210, 21. 32) oder (so in 8 anderen Stellen, vgl. Klostermanns Index S. 252) ἡ κατὰ σάρκα οἰκονομία ein offenbar seiner Tradition entsprechenden Begriff ist.

2 4, 33, 15. II, 269: character dispositionis domini (unmittelbar vorher ein demonstravimus). Denselben Begriff der dispositio domini fanden wir (vgl. S. 361 Anm. 3) in IQU (5, 23, 2. II, 387), wenn hier nicht das ganze vierte „sive" auf Irenaeus zurückgeht. Das „disponuntur" in 5, 22, 2. II, 386 (IQU) weist, wenn auch nicht eindeutig — denn den griechischen Text kennen wir nicht — auf den Plural dispositiones hin.

3 4, 20, 7. II, 218: tantas dispositicnes; ib. 419: multas dispositiones; 4, 20, 8. II, 220: reliquae eius recapitulationis dispositiones; 20, 11. II, 221: dispositiones exponere; ib. 223: species dispositionum patris; 4, 21, 3. II, 226: actus plenos dispositionum; 4, 33, 15. II, 269: dispositiones eius (d. i. patris); 4, 37, 7. II, 291: manifestatio dispositionum.

4 Zwar häufig in IQP (4, 27, 1. II, 240; 28, 2 S. 245; 30, 1. S. 248; 30, 3. S. 250), bei Irenaeus nur 4, 22, 2. II, 229; 4, 26, 4. II, 238 und 4, 33, 1. II, 256. Doch an der ersteren Stelle gehen unmittelbar (4, 21. II, 225—228), der zweiten nicht lange vorher (4, 25, 1. II, 233), auf IQT ruhende Ausführungen voraus. Bei 4, 33, 1 fehlt ein solcher Erklärungsgrund, und Irenaeus redet hier selbst. Es ist auch sehr möglich, daß ich Stellen übersehen habe. [*Hierzu ist nachgetragen:* 3, 12, 13. II, 68; 4, 21, 3. II, 226; 4, 22, 2. II, 229; 4, 26, 1. II, 235; 4, 33, 7. II, 262; 4, 34, 2. II, 270: also oft.]

5 Vgl. S. 360 u. S. 362 Anm. 1.

haupt nicht recht paßt. Denn während der Begriff der auf Christus (bzw. den Logos) zurückgeführten recapitulatio der Schöpfung des ersten Menschen zwischen der vorchristlichen Menschheit und der christlichen eine große Kluft läßt, deren Breite und Tiefe durch die Weissagungen nicht wirklich verringert wird, hängt der Begriff der dispositiones dei zusammen mit der Vorstellung von IQT, daß Gott durch die fortschreitende Offenbarung durch den Geist die Menschen der abschließenden Offenbarung durch den „Sohn" entgegengeführt habe. — Endlich sind auch in IQT und IQU, wie in IQA, verschiedene Begriffe nachweisbar, die in diesen Quellen eine ähnliche Bedeutung haben, wie bei Irenaeus *die* recapitulatio: finem coniungere principio (4, 20, 4. II, 215; 4, 25, 1. II, 233; auch 3, 22, 3. II, 123), restituere in fine pristinam promissionem (4, 20, 9. II, 220), perfectio oder dare perfectionem homini (4, 37, 7. II, 291; 38, 2. II, 294; vgl. pervenire ad perfectum 38, 3. II, 296) θεῷ παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον (vgl. oben S. 28) und replasmare[1]. Würde nicht an *einer* dieser Stellen der Begriff der recapitulatio oder des recapitulari verwendet sein, wenn IQT ihn gekannt hätte? Man muß zu dem Schlusse kommen, daß auch dieser zweiten theologischen Hauptquelle des Irenaeus der Begriff der recapitulatio fremd gewesen ist und daß also auch der Gedanke, die Gottebenbildlichkeit der Menschen komme durch die visio dei, die Offenbarung Gottes in Christo, zur Vollendung, *ursprünglich* mit der Rekapitulationslehre nichts zu tun hat. Dann ergibt sich, daß der Gedanke der recapitulatio der dritten Hauptquelle des Irenaeus, dem Apologeten Justin, entnommen ist, daß also auch hier die „eigene" Theologie des Irenaeus sich in den Bahnen Justins bewegt.

2a. Ist dem so, so wird das geschichtliche Verständnis der Rekapitulationslehre des Irenaeus nicht von Eph. 1, 10, sondern von demjenigen ausgehen müssen, was den hier in

---

1 Das eum hominem, qui semel victus fuerat ... replasmare und salutem ei dare in 3, 18, 2. II, 95 steht zwar noch vor *dem* Einflußbereich von IQT, der 3, 18, 7 einsetzt (vgl. oben S. 28), aber die Stelle ist dem Eingang von 3, 18, 7 (vgl. oben S. 28) eng verwandt und ἀναπλάσσειν ist ein auch bei Theophilus ad Autolyc. vorkommender Begriff (vgl. oben S. 62). Ähnliches besagt im Bereich von IQU das per Christum redintegrare (5, 21, 3. II, 384).

Betracht kommenden Gedanken Justins und denen des Irenaeus gemeinsam ist[1]. Nur soweit, als die Ausführung dieser These es fordert, gehe ich hier auf die Rekapitulationslehre des Irenaeus ein. Es handelt sich dabei um ein Vierfaches: um das Subjekt (2b), das „rekapituliert", um das Objekt (2c) des recapitulari, um den Sinn dieses Begriffs (3) und um die Bedeutung der Rekapitulationslehre des Irenaeus (4).

2b. Die erste Frage ist die einfachste. Bei Justin ist der recapitulans der unigenitus filius dei, der ad nos venit, d. i. der Logos, der den Menschen (suum plasma) geschaffen hat (Iren. 4, 6, 2. II. 159). Irenaeus redet zumeist, sei es wörtlich, sei es dem Sinne nach, ebenso[2]; und wenn es einmal oder zweimal bei ihm anders ist, so besagt das nichts. Denn in einem dieser Fälle ist die Ausnahme wohl nur eine scheinbare[3];

---

1 Schon M. v. Engelhardt hat das erkannt. Er sagt (Das Christentum Justins 1878, S. 430) über die recapitulatio bei Irenaeus: „Wenn dieser Ausdruck von Justin stammt, so kann er bei Irenaeus nicht schlechtweg aus Eph. 1, 10 erklärt werden, sondern muß der Denkweise angepaßt werden, die sich durch Justins Erlösungslehre hindurchzieht". — In dieser Form kann ich die These mir nicht aneignen. Denn die Erlösungslehre des Irenaeus — ich meine seine „eigene" — ist reicher, als die Justins. Aber das oben Ausgeführte geht in ähnlichen Bahnen wie v. Engelhardts Gedanken. Darf man aus dieser Verwendung von Eph. 1, 10 folgern, daß er damals seine Rekapitulationslehre noch nicht hatte?

2 3, 22, 1. II, 121: verbum dei, suum plasma in semetipsum recapitulans. Ebenso ist das verbum ausdrücklich als das rekapitulierende Subjekt genannt in 3, 22, 1. II, 120; 3, 21, 10. II, 120; 5, 18, 2. II, 375; und der Zusammenhang erweist dies Subjekt in 4, 20, 8. II, 220. Der rex aeternus, der 3, 21, 9 u. 10 init. das Subjekt ist, ist kein anderer; und die nicht wenigen Stellen, in denen der κύριος (dominus) als der recapitulans erscheint (3, 22, 3. II, 123; 3, 23, 1. II, 124; 4, 38, 1. II, 293; 4, 40, 3. II, 304; 5, 1, 2. II, 316; 5, 14, 1. 2. II, 361; 5, 19, 1. II, 375; 5, 20, 2 u. 21, 1. II, 380), denken an den κύριος, der (bzw. sofern er) Mensch wurde. In 3, 18, 7. II, 102 nimmt das „deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans" das vorangehende verbum caro factus auf.

3 3, 11, 8. II, 50. An dieser Stelle, der ersten im Irenaeus, wenn ich nicht irre, die vielleicht seine eigenartige Rekapitulationslehre bietet, ist leider der Text nicht sicher. Denn der (durch Anastasius Sinaita und Germanus von Konstantinopel erhaltene) griechische Text (G) und der des lateinischen Übersetzers (L)

in dem anderen handelt es sich nicht (oder vielleicht: noch nicht) um die eigenartige Rekapitulationslehre des Irenaeus[1].

2c. Das Objekt des recapitulari ist bei Justin das Geschöpf des Logos (suum plasma). Bei Irenaeus findet sich auch diese Ausdrucksweise[2]. Häufiger aber sagt er antiquam plasmationem in se recapitulari[3] oder hominis antiquam plasmationem[4] oder ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσασθαι[5] oder

---

weichen stark voneinander ab. Es handelt sich hier um die vier διαθῆκαι δοθεῖσαι τῇ ἀνθρωπότητι. Vor dem mosaischen und dem christlichen zählt L den Adamitischen und den Noachischen, G (in engerem Anschluß an das AT. und daher vielleicht nicht irrig, wie Grabe meinte) den Noachischen und den Abrahamitischen. Das ἐπὶ τοῦ τόξου beim Noachischen Bunde fehlt in L, und zu dem sonstigen Sprachgebrauch des Irenaeus paßt es nicht, daß hier in L von dem quartum ⟨testamentum⟩ . . ., quod est per evangelium in einem (dies „quod est per evangelium" von dem zugehörigen „quartum" trennenden) Relativsatze gesagt wird „quod renovat hominem et recapitulat in se omnia". Überdies hat in L das neben dem ἐπὶ τοῦ Μωϋσέως (sub Mose) kaum entbehrliche διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ kein Äquivalent. Sollte trotzdem im ursprünglichen griechischen Text die διαθήκη τοῦ εὐαγγελίου als recapitulans bezeichnet sein, so wäre darin eine Breviloquenz zu sehen, die nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Irenaeus zu deuten wäre. Wahrscheinlicher ist mir, daß nach dem in G erhaltenen διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ein Relativsatz „τοῦ ἀνακαινώσαντος (oder ἀνανεώσαντος) τὸν ἄνθρωπον καὶ ἀνακεφαλαιωσαμένου τὰ πάντα" eingefügt war, in dessen weiterem Verlauf vielleicht auch das elevans et pennigerans homines in coeleste regnum von L sein Äquivalent hatte. Dann wäre auch hier der κύριος grammatisch das rekapitulierende Subjekt, und auch hier würde dann (wenn, was mir das Wahrscheinlichere zu sein scheint, Irenaeus in **3, 11, 8** Eigenes gibt), obwohl die incarnatio nicht erwähnt ist, mit dem κύριος (wie in den S. 365 in Anm. 2 genannten Stellen) der λόγος ἔνσαρκος gemeint sein, — falls nicht (vgl. nächste Anm.) auch hier (vielleicht: auch noch hier) an den wiederkehrenden Christus (ἀνακεφαλαιωσόμενον τὰ πάντα) gedacht sein sollte.

1 1. 10, 1. I, 91. Irenaeus spricht hier von der ἐν δόξῃ τοῦ πατρός erfolgenden παρουσία Christi ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα. Diese Verwendung von Eph. 1, 10 hat mit der eigenartigen Rekapitulationslehre des Irenaeus nichts (vielleicht: noch nichts) zu tun.

2 3, 22, 1. II, 121.

3 3, 21, 10. II, 120; 5, 14, 2. II, 362 (principalem patris plasmationem).

4 3, 18, 7. II, 102. 5 5, 1, 2. II, 316.

hominem recapitulari[1] oder Adam recapitulatus est[2]. Wenn er dieses letztere erweitert: cum Adamo omnes gentes et universas linguas et generationem hominum[3] oder: longam hominum expositionem in seipso recapitulavit[4], so scheint dies sein Verständnis des ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα von Eph. 1, 10 zu sein, das oft bei ihm nachklingt[5]. Aber diese Aufzählung erschöpft den Sprachgebrauch des Irenaeus noch nicht. Einmal ist die tanta dispositio (d. i. in diesem Falle die solutio inobedientiae Evae per obedientiam Mariae) das Objekt der recapitulatio[6], ein andermal die inobedientia in ligno selbst[7]; einmal ist's der Tod Adams[8], einmal die effusio sanguinis ab initio omnium iustorum et prophetarum[9] oder das menschliche Fleisch und Blut[10], zweimal die alte Feindschaft des Weibessamens gegen die Schlange[11]. Nur in lockerem Zusammenhange mit der Rekapitulationslehre steht es, wenn von einer von dem Antichrist zu erwartenden recapitulatio der apostasia oder der diabolica apostasia oder der universa apostasia[12] oder dem omnis diabolicus error[13] oder der πᾶσα ἀδικία[14], der πᾶσα κακία πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ[15], der ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ πᾶσα εἰδωλολατρεία[16] (s. u. § 23, 5) die Rede ist.

---

1 5, 14, 2. II, 361; 3, 16, 6. II, 87 (universum hominem); 5, 21, 1. II, 381 ([principalem hominem] illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio facta est).

2 3, 21, 10. II, 120 (zweimal); 3, 22, 1. II, 121 (αὐτὸς ἐκεῖνος, der Gen. 2, 7 geschaffen ward; vgl. 5, 21, 1 in Anm. 1.

3 3, 22, 3. II, 123. **4** 3, 18, 1. II, 95.

5 omnia: 3. 16, 6. II, 87: 3, 21, 9. II, 119; 4, 38, 1. II. 293; 5, 20, 2. II, 380 (omnia quae in coelis et quae in terra, wie Eph. 1, 10); 5, 21; 1. II, 380; universa: 5, 18, 2. II, 375. Nie handelt es sich hier (wie in 1, 10, 1. I, 91; vgl. S. 366, Anm. 1) um ein Zukunftsereignis, sondern um etwas, das schon geschehen ist.

6 3, 23, 1. II, 124. **7** 5, 19, 1. II, 375. **8** 5, 23, 2. II, 387.

9 5, 14, 1. II, 361. **10** a. a. O.; 3, 22, 2. II, 122.

11 4, 40, 3. II, 304; 5, 21, 2. II, 381.

12 5, 25, 1. II, 391; — 5, 28, 2. II, 401; — 5, 28, 2. II, 402; 5, 30, 1. II, 406.

13 5, 25, 5. II, 393.

14 5, 29, 2. II, 404: vgl. 5, 29, 2. II, 405: εἰς ὃν συγκεφαλαιοῦται τῶν ,ς ἐτῶν πᾶσα ἀποστασία καὶ ἀδικία καὶ πονηρία (in quem recapitulatur sex millium annorum omnis apostasia etc.).

15 5, 29, 2. II, 405. **16** ibid.

3a. Den Sinn des Begriffs recapitulari darf man, wie schon gesagt ist (vgl. S. 365 bei und mit Anm. 1), nicht nach Eph. 1, 10 bestimmen wollen. Das „Unter-ein-Haupt-fassen" des Epheserbriefes spielt bei Irenaeus gar keine Rolle; denn es handelt sich in seiner Rekapitulationslehre nicht um eine, wenn auch schon eingeleitete, Zukunftserwartung, sondern um etwas, was durch die incarnatio Christi bereits geschehen ist[1]. Ein Dreifaches nur kann m. E. dazu helfen, daß man herausfindet, was Irenaeus sich bei der recapitulatio gedacht hat: die hierher gehörigen Gedanken, die Justin, dem Märtyrer, und Irenaeus gemeinsam sind (3b); die Bedeutung, die recapitulari außerhalb der Rekapitulationslehre bei Irenaeus hat (3c) und das Suchen nach einem Begriffsinhalt, der wenigstens einigermaßen die verwirrende Mannigfaltigkeit erklärt, die innerhalb der Rekapitulationslehre des Irenaeus die Verwendung des Begriffes aufweist (3d).

3b. Zwei Stellen Justins kommen hier in Betracht. Er sagt im Dialogus: διὰ τῆς παρθένου . . . γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν, ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι[2] und: ὃς (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Χριστός) . . . ἐν τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις προσηγόρευται, καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπον γεγονέναι, ἵνα καὶ δι' ἧς ὁδοῦ ἡ ἀπὸ τοῦ ὄφεως παρακοὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβε, διὰ ταύτης τῆς ὁδοῦ καὶ κατάλυσιν λάβῃ· παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος, τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα παρακοὴν καὶ

---

1 vgl. oben S. 367 bei und mit Anm. 5, sowie die Ausführungen über das rekapitulierende Subjekt (oben S. 365). Die spät-orthodoxe Färbung des Begriffs „incarnatio Christi" (5, 25, 5. II, 393) kann man verflüchtigen, wenn man betont, daß hier von adventus et incarnatio Christi die Rede ist (ThStKr 1927, S. 83, Anm. 1). Aber man kann, wenn nicht die Berechtigung, so doch die Notwendigkeit dieser Verflüchtigung bestreiten (Jesus Christus . . . ipse est verbum dei 3, 16, 9. II, 91 oben S. 353). Auch da, wo der rex aeternus — ein Begriff, den Irenaeus nicht geschaffen, sondern übernommen hat (vgl. Aphraates) — als das recapitulans genannt wird —, tritt der Gedanke, den Eph. 1, 10 ausspricht, nicht hervor, obwohl Irenaeus die Vorstellung von Christo als dem Haupte seines Körpers (ohne sie mit der Rekapitulationslehre in Zusammenhang zu bringen) kannte (4, 34, 4 fin II 272: consequente corpore suum caput; cf. caput 3, 16, 6. II, 88; 5, 20, 2. II, 380; in IQT 3, 19, 3. II, 105).

2 dial. 45, Otto S. 150.

θάνατον ἔτεκε, πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ . . . ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου[1]. Auch Irenaeus stellt im Zusammenhange mit dem Rekapitulationsgedanken die virginalis obedientia der Maria der virginalis inobedientia der Eva gegenüber[2], auch er sagt: ἔδει καὶ τὸν ἀνακεφαλαιούμενον εἰς ἑαυτὸν ⟨λόγον τοῦ θεοῦ τὸν⟩[3] ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεπλασμένον ἄνθρωπον τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ τῆς γεννήσεως ἔχειν ὁμοιότητα. εἰς τί οὖν . . . ὁ θεὸς . . . ἐκ Μαρίας ἐνήργησε τὴν πλάσιν γενέσθαι; ἵνα μὴ ἄλλη πλάσις γένηται, μηδὲ ἄλλο τὸ σωζόμενον ᾖ, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνος ἀνακεφαλαιωθῇ τηρουμένης τῆς ὁμοιότητος[4]. Hiernach handelt es sich bei der recapitulatio[5] gleichsam — man verzeihe den Ausdruck — um eine neue verbesserte Auflage der ἀρχαία πλάσις, an die der Sündenfall sich anschloß; die recapitulatio nimmt die durch den Sündenfall gestörte Entwicklung, servata similitudine, so wieder auf, daß die Störung wieder gut gemacht wird[6].

3c. Den Gedanken der Wiederholung findet man auch da, wo Irenaeus außerhalb seiner Rekapitulationslehre das Wort recapitulari gebraucht. Moses erscheint (4, 2, 1. II, 147) als recapitulationem universae legis in Deuteronomio faciens; und an Jes. 11, 6—9 wird die ganz ähnliche Stelle 65, 25 mit den Worten angefügt: et iterum recapitulans ait (5, 33, 4. II, 419). Ebendahin weist der Umstand, daß der von Irenaeus im Zusammenhange der Rekapitulationslehre hervorgehobene Parallelismus zwischen Eva und Maria (vgl. oben bei Anm. 4) an anderer Stelle als ea quae est a Maria in Evam recirculatio

---

1 ib. 100, S. 358. 2 5, 19, 1. II, 376 vgl. 375.

3 Die lateinische Übersetzung und der Sinn fordern diese Ergänzung. Theodoret scheint den (für einen Antiochener unerträglichen!) Text „verbessert", d. h. gefälscht zu haben. Das αὐτὸν statt ἑαυτόν.

4 3, 21, 10. II, 120f.

5 s. DG[4] S. 227 Anm. 1.

6 Das ἵνα . . αὐτὸς ἐκεῖνος (Adam) ἀνακεφαλαιωθῇ (vgl. das „illum ipsum hominem salvare qui factus erat, 3, 23, 1. II, 124) und die mehrfach vorkommende recapitulatio Adae (vgl. oben S. 366 bei Anm. 5 u. S. 367 bei Anm. 1 u. 2) ist hier — und ebenso bei Methodius (was ich DG[4] S. 226 verkannt habe) kein mythischer Gedanke. Er besagt nicht mehr, als daß der Logos „dieselbe Leibbildung des Erstgeschaffenen" angenommen hat (Epid. 31, S. 18). (Vgl. DG[4] S. 228.)

bezeichnet wird[1]: bei Maria wiederholt sich (mit dem entgegengesetzten, aber gottgewollten Ausgange) die Situation der Gehorsamsprobe. Ganz ähnlich gebraucht Irenaeus den Begriff der recapitulatio in dem Abschnitt über den Antichrist[2]. Auch hier befindet man sich außerhalb der eigentlichen Rekapitulationslehre, wenn auch nicht ohne Zusammenhang mit ihr; denn es wiederholt sich im Antichrist in gewisser Weise die teuflische Gegenwirkung gegen Gottes Schöpfungsabsicht, die Gen. 3, 4ff. sich zeigte. Wenn hier beim Antichrist von einer recapitulatio alles Abfalls, aller Bosheit usw. der vergangenen 6000 Jahre gesprochen wird (vgl. oben S. 367 bei Anm. 12—16), so ist auch hier an eine summierende Wiederholung gedacht[3]. Daneben klingt die Vorstellung der begrifflichen Vollendung an.

3d. Wendet man sich nun zu der auf den ersten Blick verwirrenden Mannigfaltigkeit des Gebrauchs, der innerhalb der Rekapitulationslehre des Irenaeus von dem Begriff der recapitulatio gemacht wird, so erkennt man leicht, daß der Begriff einfacher ist, als es zunächst erscheint. Die grundlegende Vorstellung ist bei Irenaeus (obgleich dies auf Rö. 13, 9 nicht zutrifft) zunächst diejenige der Wiederholung. Das paßt zu dem recapitulari suum plasma, antiquam plasmationem, antiquam plasmationem hominis, Adae, omnes gentes et linguas, longam expositionem hominum und τὰ πάντα (in diesem Sinne. vgl. S. 367 bei Anm. 5). Irenaeus kann synonym mit dem recapitalari in se antiquam plasmationem das antiquam plasmationem in se suscipere gebrauchen (4, 33, 5. II, 260), und die recapitulatio des menschlichen Fleisches und Blutes durch Christus (S. 367 bei Anm. 9 und 10) ist nichts anderes als das (der Rettung des Menschen dienende; vgl. unten) Annehmen von Fleisch und Blut. Ja, der Gedanke der Wiederholung kommt bei dem recapitulari mortem Adae, inimicitiam contra serpentem, effusionem sanguinis und der παρθενία der Eva in einer Ausdehnung

---

1 3, 22, 4. II, 124. Vgl. die Wiederkehr der Wochentage im circulus dierum 5, 23, 2. II, 387, oben S. 361 Anm. 3).

2 Dafür, daß er selbst hier redet (vgl. oben S. 367) spricht eben diese Verwendung des Begriffs der recapitulatio.

3 Darauf weist im besonderen auch der Umstand hin, daß 5, 29, 2. II, 405 (vgl. oben S. 367, Anm. 14) in dem συγκεφαλαιοῦται das κεφαλαιοῦν als Synonymon von ἀνακεφαλαιοῦν gebraucht wird.

zur Geltung, die man für kleinliche Spielerei halten müßte, hätte nicht die servata similitudo die Bedeutung, zu zeigen, daß Christus die Geschichte der ersten Menschen ebenda, sie in sich wiederholend, aufnahm, wo die gottgewollte Entwicklung durch die teuflische Verführung abgebrochen wurde. Wer einen zerbrochenen Stab wieder leimen will, muß Fläche auf Fläche und die Zapfen in die entsprechenden Lücken fügen, servata similitudine. Auch die recapitulatio der inobedientia Evae und der inobedientia in ligno durch die obedientia Mariae, bzw. die obedientia in ligno crucis bleibt, wie gelegentlich schon gesagt ist, im Rahmen dieser Vorstellung: die Situation der Urzeit wiederholt sich, wenn auch mit verschiedenartigem, dem Heilszweck der recapitulatio dienenden Ausgange. Die Wiederholung der Anfangsentwicklung der Menschheit gleicht einer verbesserten Neuauflage[1]. Denn die Fehler der Urgeschichte werden gut gemacht (inobedientia und obedientia) und in dem suum plasma recapitulatus est klingt zweifellos, wie bei der recapitulatio universae apostasiae durch den Antichrist, der Gedanke der begrifflichen Vollendung mit. So ist das suum plasma recapitulans sachlich identisch mit dem suum plasma salvans (3, 22, 2. II, 122). Aber über die Art dieses salvare sagt der Rekapitulationsbegriff nichts weiter, als daß der Logos durch seine Menschwerdung die durch den Ungehorsam schon der Protoplasten dem Tode verfallene Menschheit in sich aufgenommen, die Schöpfung der Menschen und die ihr zunächst folgende Geschichte gleichsam in sich wiederholt und der Menschheit einen neuen, ihr salvari einschließenden Anfang gegeben hat.

4. Diesem Rekapitulationsgedanken hat Irenaeus für den, der seine in dem Ganzen seines Werkes zerstreuten dogmatischen Aussagen seinerseits systematisiert, einen volleren Inhalt gegeben durch das, was er aus IQT, IQU und IQA entlehnt hat. Aber ist dadurch, daß Irenaeus den Rekapitulationsbegriff einige Male in Ausführungen von IQTU einfügt, der Gedankengehalt dieser Quelle wirklich mit der Rekapitulationslehre ver-

1 Ich würde diesen profanen Ausdruck meiden und den der ἀρχαία πλάσις korrespondierenden Begriff der καινὴ κτίσις (2. Ko. 5, 17; Gal. 6, 15) verwenden, wenn eine dieser Schriftstellen von Irenaeus zitiert wäre.

bunden? Nicht einmal von dem durch eine dieser Einfügungen (4, 38, 1. II, 293) scheinbar in die Rekapitulationslehre aufgenommenen Begriff des ἰδεῖν oder χωρεῖν τὸν θεόν läßt sich dies sagen. Irenaeus hat freilich den Gedanken des Leben wirkenden capere deum — bzw., wie er es in charakteristischer Weise mehrfach abwandelt, den des capere verbum (5, 36, 2. II, 429) oder capere filium dei (3, 16, 3. II, 84) — in gewisser Weise sich angeeignet[1]; aber die von ihm formulierten Ausführungen über die recapitulatio bieten diesen Gedanken nicht[2]. Ebenso sind die Ausführungen von IQT über das allmähliche Reifwerden der Menschheit für die Offenbarung in Christo der Rekapitulationslehre des Irenaeus nicht eingefügt worden. Es ist m. E. falsches Systematisieren, wenn man die Gedanken von IQTU für die Darstellung der Rekapitulationslehre des Irenaeus heranzieht.

Dagegen hat Irenaeus die realistisch-pneumatische Erlösungslehre von IQA bis zu einem gewissen Grade in seine Rekapitulationslehre hineingezogen:

---

1 Das beweist das oben S. 240 Anm. 2 u. S. 309 besprochene „capientem perfectum patrem" in 5, 1, 3. II, 317 und das an betontester Stelle, im Schlußsatze des Werkes (5, 36, 2. II, 429), stehende „factura iterum capiat verbum". Dagegen wird τὸν λόγον χωρήσας in 3, 19, 1. II, 103 wohl eine fälschende Verbesserung Theodorets sein; denn das, was der Übersetzer bietet: ⟨et homo⟩ commixtus verbo dei et adoptionem percipiens fiat filius dei paßt besser in den Zusammenhang und zu den Irenaeus vertrauten Gedanken von der Erlösung.

2 Auch 3, 16, 1 f. II, 87 f. läßt sich nicht zu gunsten des Gegenteils ausmünzen. Denn, wenn es hier heißt: hominem in se recapitulans est, invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis, so ist nicht der tiefe Gedanke von IQT ausgesprochen, daß der unfaßbare, unsichtbare Gott in Christo faßbar und sichtbar geworden sei (4, 20, 5. II, 217), sondern nur die apologetische Karikatur desselben, die sich oft bei Irenaeus findet, daß der an sich unsichtbare usw. Logos durch seine Menschwerdung sichtbar geworden sei (vgl. z. B. 4, 6, 6. II, 160; 7, 1. II, 163; 4, 24, 2. II, 232). Überdies scheint dies visibilem factum esse nur ein Ausdruck für die Menschwerdung, bzw. nur deren Voraussetzung (das ἑαυτὸν ἐκένωσεν ? 4, 24, 2. II, 232 und dazu ThStKr 1927, S. 16, Anm. 1) zu sein, nicht aber ein Hinweis darauf, daß ein „Sichtbarwerden für den Glauben" (4, 20, 5. II, 217) ermöglicht worden sei: von dem capere eum ist hier nicht die Rede und, wenn der Begriff eingeführt wäre, so hätte nur von einem χωρεῖν τὸν λόγον gesprochen werden können.

haec[1] igitur in semetipsum recapitulatus est adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine, ipse caput spiritus factus est et spiritum dans esse hominis caput (5, 20, 2. II, 380).

quod parebat, hoc et erat: deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem (3, 18, 7. II, 102).

longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio[2] nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu reciperemus (3, 18, 1. II, 95).

Aber nur „bis zu einem gewissen Grade“ hat Irenaeus die realistisch-pneumatische Erlösungslehre von IQA in seine Rekapitulationslehre hineingenommen. Der Gedanke von IQA, daß Christus selbst der erste homo spiritalis und als solcher die Verwirklichung des gottebenbildlichen Menschen war, ist selbst in der Irenaeischen Bearbeitung von IQA, nur ohne daß er selbst des sich bewußt geworden ist, noch erkennbar geblieben; Irenaeus selbst hat ihn nicht übernommen. Wenn auch er in bezug auf den dominus noster Jesus Christus, bzw. in bezug auf den filius dei zweimal von dem „homo eius“ spricht (5, 14, 1 und 4. II, 360 und 363), so ist ihm, wenn ich so sagen darf, der „homo“ da keine individuelle Größe, sondern nur ein Hinweis darauf, daß der filius dei „Fleisch und Blut“ angenommen hat (vgl. 5, 14, 4. II, 363). Christus ist für ihn in diesem Gedankenzusammenhange nicht der πρῶτος καινὸς ἄνθρωπος, sondern der Logos, der der Menschheit die ἀφθαρσία bringt:

Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et im-

---

1 d. i. nach dem Vorhergehenden omnia quae [in coelis et] quae in terra.

2 Daß hier das Griechische unbekannt ist, ist sehr bedauerlich Das συντόμως als Äquivalent von „in compendio“ (vgl. oben S. 354, Anm. 5) befriedigt wenig. Liegt es nicht näher, an das ἀντὶ πάντων des Athanasius zu denken (de inc. 9 MSG 25, 112 B) συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἄφθαρτος τοῦ θεοῦ υἱὸς εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν (ib. 112)?

mortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus (3, 19, 1. II, 103).

Es ist die physische Erlösungslehre des Methodius und Athanasius, die hier schon bei Irenaeus uns entgegentritt. Sie ergab sich für Irenaeus daraus, daß er die realistisch-pneumatische Erlösungslehre von IQA mit der Logoslehre Justins verband, in deren Sinne sie verstand. Auf dieser Verbindung, die dem, was oben (S. 352 ff., besonders 355—357) über die Christologie des Irenaeus ausgeführt ist, entspricht, beruht die dogmengeschichtliche Bedeutung des Irenaeus für die Folgezeit. Er ist auch hier der Wegbereiter der späteren Orthodoxie.

VI. KAPITEL.

Die Frage der Ausscheidbarkeit von IQTU.

§ 23.

Die Bearbeitung seiner anderen theologischen Quellen durch Irenaeus.

1. Ist das, was im vorigen Kapitel ausgeführt ist, richtig, so ist es kein Zirkelschluß, wenn man dadurch bestätigt sieht, daß in dem Werke des Irenaeus sehr viel mehr oder minder unbearbeitetes älteres Gut erhalten ist. Freilich sind im vorigen Kapitel vornehmlich die Abschnitte in adv. haer. benutzt worden, die — nicht ohne Rücksicht auf die früheren Ausführungen über die Quellen des Irenaeus — sich als wesentlich selbständig von ihm formuliert ergaben (die Prologe; 3, 1—18, 6; 5, 14 und 5, 18—20). Aber, wenn auch manche der Gedanken und Formulierungen, die nach den Ausführungen des vorigen Kapitels als Eigengut des Irenaeus angesehen werden müssen, auch im Bereiche mehrerer seiner Quellen anzutreffen sind, so ist es doch eine Bestätigung früherer Ergebnisse, daß im Einflußbereich der früher nachgewiesenen Quellen die eigene Theologie des Irenaeus sich nur vereinzelt verrät, während sie in 3, 1 bis 18, 6; 5, 14 und 5, 18—20 in massiger Deutlichkeit sich zeigt. Die vereinzelten Spuren der eigenen Theologie des Irenaeus in den bisher nachgewiesenen Quellen sind nach den Ausführungen des vorigen Kapitels erkennbar. Man kann daher den Versuch wagen, es zu untersuchen, wo im Einflußbereich der Quellen des Irenaeus die eigenen Gedanken und Formulierungen des Irenaeus nur wie aufgenäht auf fremden Stoff erscheinen, wo das Übernommene und das Eigene wie aneinander genäht sich darstellt und wo es mehr oder minder ineinander verwoben ist. Ich beginne diese Untersuchung mit den kleinasiatischen Quellen, teils aus Gründen, die das Ergebnis rechtfertigen wird, teils deshalb, weil es sich vielfach nur um

eine übersichtliche Zusammenfassung von früher schon Ausgeführtem handelt.

2. IQS, die Fragmente der „Presbyter, die Johannesschüler waren“[1], hat Irenaeus so weitergegeben, wie er sie (wohl von Papias) übernommen hatte; und aus den Einführungsworten heben sich die Presbyterfragmente so deutlich ab, daß hier weitere Ausführungen über diese Fragmente (vgl. oben S. 315ff.) überflüssig sind. Die beiden Irenaeischen Zwischensätze zwischen Fragment V und VI (vgl. oben S. 312, Anm. 1) verraten auch die eigene Theologie des Irenaeus. Das „verbum eius (d. i. dei) ait“ als Einführung eines Wortes des geschichtlichen Jesus Christus entspricht der Theologie des Irenaeus, schwerlich der der Presbyter. — Von den sonstigen Presbyterworten bei Irenaeus, die bei Preuschen zusammengestellt sind[2], sind fünf[3] dogmatisch unwichtige eingeführt als Worte eines einzelnen Mannes oder Männer vor Irenaeus, den oder die man nicht erraten kann; eines, das irrig als Presbyterwort aufgezählt wird[4], ist nur ein Hinweis auf hi, qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores; drei weitere[5] werden unten gelegentlich zur Sprache kommen, und die dann noch übrigen[6] sind die Quelle IQP (Nr. 3).

3. IQP ist ein Referat des Irenaeus. So zuversichtlich man eine ganze Reihe der leitenden Gedanken (Harnack, Philotesia S. 22—27) dem Presbyter selbst zuschreiben kann, ebenso zweifellos ist die Formulierung einschließlich mancher Details der Ausführung in weitgehendem Maße auf Irenaeus zurückzuführen, und auch unter den Gedankenreihen sind manche, die nur mit Wahrscheinlichkeit für den Presbyter in Anspruch zu nehmen sind (Harnack, S. 29—31, 32f.), und solche, bei denen die Annahme nahe liegt, daß nur Irenaeus

1 Preuschen, Antilegomena, XVII (S. 63ff.): 1. Nr. 1 (S. 64; Iren. 2, 22, 5. I, 331). 2. Nr. 8 (S. 70, Iren. 5, 5, 1. II, 331). 3. Nr. 10 (S. 70f., Iren. 5, 30, 1. II, 406). 4. Nr. 11 (S. 71, Iren. 5, 33, 3. II, 417f.). 5. Nr. 12a (S. 71, Iren. 5, 36, 1. II, 428). 6. Nr. 12a (S. 71, II, 428f.).

2 a) I praef. I, 3f.; b) I, 13, 3. I, 119; c) 1, 15, 6. I, 155; d) 3, 17, 4. II, 95; e) 4 praef. 2. II, 144; Nr. 2: 3, 23, 3. II, 126; Nr. 3: 4, 4, 2. II, 153; Nr. 4—6: 4, 27, 1—32, 1. II, 238—254; Nr. 7: 4, 41, 2. II, 304; Nr. 9: 5, 17, 4. II, 372.

3 Preuschen a b c d und 9. 4 Preuschen e S. 64.

5 Preuschen Nr. 2, 3 u. 7. 6 Preuschen Nr. 4—6.

für sie verantwortlich gemacht werden kann (Harnack, S. 31). Ich führe das nicht weiter aus, da ich, zustimmend, auf die Darlegungen v. Harnacks verweisen kann. Nur ein Dreifaches glaube ich auf Grund meiner Untersuchungen, ergänzend, geltendmachen zu können. Erstens: daß Irenaeus im ganzen treu referiert hat, d. h. an seine Erinnerung und an seine Notizen sich soweit gehalten hat, als diese ihm einen Anhalt boten, zeigt sich darin, daß die eigene Theologie des Irenaeus, sofern sie von der seiner kleinasiatischen Quellen für uns unterscheidbar ist, — von ein bis zwei, gleich zu erwähnenden, Stellen (4, 28, 2 u. 3 init. II, 245; 4, 31, 2. II, 253) abgesehen —, in IQP sich nicht geltend macht. Von der Rekapitulationslehre z. B. ist nirgends die Rede. Zweitens: Daß die eine der Stellen, an denen die eigene Logoslehre des Irenaeus sich zeigt, und zwar zweifellos sich zeigt, 4, 31, 2. II, 253 ist, kann eine exceptio firmans regulam genannt werden. Denn in bezug auf diese Stelle ergab sich oben (S. 110ff.), daß hier die Notizen des Irenaeus nicht ausreichend gewesen sein können und seine Erinnerung nicht genau genug war. Drittens: Überall da, wo die eigene Theologie des Irenaeus, d. h. bei ihm auch sonst nachweisbare Gedanken und Formulierungen, mit dem übereinstimmen, was in IQP sich findet, muß es da, wo nicht die Disposition des Stoffes das in IQP Gebotene als Eigentum des Presbyters erweist, unentschieden bleiben, ob dieser oder Irenaeus der Urheber der Gedanken oder Formulierungen ist. Nur an drei dogmengeschichtlich nicht gleichgiltigen Beispielen will ich das dartun. 1. Wenn 4, 31, 2 in bezug auf den geschichtlichen Christus von einem commixtum und unitum esse carni gesprochen wird, so entspricht dies zwar auch der Christologie des Irenaeus; aber da auch in der kleinasiatischen Quelle IQA dieselbe Anschauung nachweisbar ist, steht der durch die archaische Färbung des Anfangs des in Betracht kommenden Satzes (semen patris omnium etc. oben S. 109) empfohlenen Annahme, daß auch der kleinasiatische Presbyter, über dessen Vortrag Irenaeus hier referiert, so geredet habe (oben S. 110), nichts im Wege. 2. Wenn von dem verbum dei in den Formulierungen gesprochen wird: qui non credunt verbo dei (28,2), qui sequuntur verbum dei (ib.), transgressores eius (d. i. dei) verbi (ib.), qui non credunt neque subiecti sunt verbo dei (28, 3),

verbum ait de rubo ad Moysen (29, 2), so ist freilich unleugbar, daß diese Formulierungen auf Irenaeus zurückgehen können[1]; aber da hier die ditheistische Färbung der Logoslehre des Irenaeus sich nicht verrät, vielmehr von dem verbum hier nicht anders gesprochen wird, als es noch in IQA (vgl. oben S. 245f.) und bei Aphraates zu beobachten ist, muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß schon der Presbyter so gesprochen hat. Dagegen klingt (3) der Satz: unus et idem deus pater et verbum eius, semper assistens humano generi (4, 28, 2. II, 245) so sehr an die Logoslehre des Irenaeus und deren Formeln an, daß man hier die Hand des Irenaeus schwerlich verkennen kann[2]. Da nun dieser Satz in eben dem Abschnitt (28, 2 u. 3 init.) steht, in dem das verbum noch dreimal erwähnt wird, in dem auch das „additamentum accipiens filium dei" und das diligentia conversationis adaucta Irenaeisch klingt (vgl. 4, 13, 1. II, 181; 4, 16, 5. II, 192) und die „a nobis praedicti haeretici" (28, 3) gewiß von Irenaeus eingeführt sind, so muß die These von Harnack und Bousset, daß dieser ganze Abschnitt auf Irenaeus zurückzuführen ist, als wahrscheinlich gelten. 4. Wenn IQP mehrfach von dispositiones dei spricht (vgl. oben S. 363, Anm. 4), so spricht dies zunächst dafür, daß Irenaeus dabei der Terminologie des Presbyters gefolgt ist. Aber eine der Stellen findet sich in 28, 2 im Anschluß an das verbum eius semper assistens humano generi variis quidem dispositionibus, und Irenaeus gebraucht den Plural auch sonst, konnte namentlich im vierten Buche durch die vielen Entlehnungen aus IQT zu dieser Ausdrucksweise veranlaßt sein. Es bleibt daher ungewiß, ob schon der Presbyter den Terminus „dispositiones dei" gekannt hat.

4a. Bei IQA müssen unterschieden werden a) die Abschnitte, in denen Irenaeus zweifellos in zusammenhängenden Ausführungen von dieser Quelle sich leiten läßt (5, 6, 1, Satz 3ff.—13, 5 und 15, 1—17, 4); b) das geschlossene Kapitel, (4, 6, 1—7.

---

1 Vgl. 4, 16, 5. II, 192: sequi eius verbum.

2 Es heißt freilich auch im Einflußbereich von IQA: cum sit unus et idem pater, cuius vox ab initio usque ad finem adest plasmati suo (5, 16, 1. II 367), doch, so gewiß das „vox" auf IQA zurückgeht, so wenig ist die Vermutung abzuweisen (vgl. unten S. 380), daß hier Irenaeus formuliert.

II, 158—162, vgl. oben S. 224ff.), in dem der Einfluß dieser Quelle unverkennbar ist; c) die Anfangskapitel des 5. Buches (1—5. II, 314—333), in denen IQA neben IQT eingewirkt hat, und d) die sonstigen Abschnitte in Buch III—V, in denen Gedanken und Formulierungen sich finden, die mit denen von IQA übereinstimmen. Ich bleibe zunächst bei den zuerst genannten Abschnitten. Daß sich hier an einigen Stellen die Logoslehre des Irenaeus bemerkbar macht und in der einige Male vorkommenden Verbindung verbum et spiritus wahrscheinlich eine wohl durch IQT angeregte Formulierung des Irenaeus, das ist schon oben S. 245ff. erörtert worden. Andrerseits ist dafür, daß die Quelle stark, auch in mehr oder minder wörtlich übernommenen Sätzen, eingewirkt hat, neben den Parallelen aus Justin de resurr. der Umstand ein Beweis, daß hier manches sich findet, was zu der eigenen Theologie des Irenaeus nicht paßt (vgl. oben S. 344). Aber eine zusammenhängende Ausscheidung des Übernommenen oder auch nur eine Aneinanderreihung einigermaßen sicher abgrenzbarer „Fragmente von IQA“ ist nicht möglich, weil Irenaeus die realistisch-pneumatische Erlösungslehre von IQA, die zu seiner kleinasiatischen Jugendbildung paßte, sich wirklich zu eigen gemacht hat. Es scheint, daß die Quelle in 5, 6, 1—13, 5 zusammenhängender und ungetrübter eingewirkt hat, als 15, 1—17, 4. Doch ist selbst dieser Eindruck keine sichere Erkenntnis. Es muß aber einer Stelle des letzteren Abschnitts, die zu diesem Eindruck paßt: 5, 15, 2—16, 1. II, 365—367, nach einer noch nicht besprochenen Seite hin, hier eine ergänzende Erörterung gewidmet werden. Auch auf diesen 3 Seiten wirkt IQA, wie das zweimalige vox dei (φωνὴ θεοῦ) statt λόγος (15, 4 und 16, 1. II, 367) beweist. Ja, während die zweite dieser Stellen (cuius vox ab initio usque ad finem adest plasmati suo) als eine unter Einfluß von IQA zustande gekommene Irenaeische Formulierung gedeutet werden kann (vgl. oben S. 378, Anm. 2), sieht die erstere, die oben S. 245 schon angeführt und verwertet ist, so aus, als ob sie wörtlich aus IQA stammen könnte. Daneben aber verrät sich grade auf diesen 3 Seiten mehrfach die Logoslehre des Irenaeus. Nun haben diese 3 Seiten die Eigentümlichkeit, daß hier sechsmal (S. 365 dreimal, S. 366 einmal, S. 367 zweimal) von der manus dei (dem Logos) geredet wird, die den Menschen

gebildet habe und noch jetzt, im Mutterleibe bildet, und zweimal (15, 2. II, 365 und 16, 1. II, 367) heißt es, daß wir keine altera manus dei zu suchen hätten. Das muß zunächst den Eindruck machen, als stamme dies aus der Quelle. Irenaeus, der mit IQT und, wo ihn IQT bestimmt, mehrfach von Logos und Geist als den Händen Gottes redet, spricht zwar nicht nur hier von dem Logos als der die Menschen schaffenden Hand Gottes[1]; aber die Häufigkeit dieser Ausdrucksweise an dieser Stelle ist doch so auffällig, daß man zunächst geneigt sein muß, sie durch die Quelle veranlaßt zu denken. Allein in dem Satze: quod enim in ventre plasmare praetermisit artifex verbum (nämlich bei dem Blindgeborenen, Joh. 9), hoc in manifesto adimplevit (15, 2. II, 365) und in dem excidunt itaque et hi, qui a Valentino sunt etc. (15, 4. II, 366) verrät sich deutlich Irenaeus selbst, und der erstere dieser Sätze hängt mit der ganzen Verwertung der Heilung des Blindgeborenen so eng zusammen, daß man doch wird annehmen müssen, in dem ganzen Abschnitt von „et ideo reliquos etc.“ in 15, 2. II, 365 Z. 6 an bis hin zu 16, 1 (einschließlich) spreche mehr Irenaeus als seine Quelle. Es mag die Quelle hier irgendwie von der manus Gottes, qui plasmavit hominem et afflatum vitae donavit ei (15, 1. II, 305) gesprochen und so Irenaeus zu seinen Ausführungen angeregt haben. Aber Sicheres darüber ist schwerlich zu erkennen; und das Wahrscheinlichste ist, daß Irenaeus hier im höherem Maße Eigenes gebracht hat, als in 5, 6, 1—13, 4. Eine sichere Ausscheidung des Übernommenen ist daher weder bei 6, 1—13, 5, noch bei 15, 1—17, 4 möglich.

4b. Daß auch 4, 6, 1—7. II, 158—162 zu dem Einflußbereich von IQA gehört, ist oben S. 225—227 (vgl. 248f.) nachgewiesen worden. Aber dies Kapitel zeigt zugleich unverkennbare und starke Einwirkungen der eignen Theologie des Irenaeus. Ein Beweis dafür, der weitere Ausführungen unnötig macht, ist der Begriff des Logos-Sohnes und die zu dem sicher übernommenen „invisibile filii pater, visibile autem patris filius“ (4, 6, 5.

---

1 3, 21, 10. II, 120; 4, 39, 2. II, 299 (doch vgl. zu dieser Stelle S. 35, Anm. 1). Auch die beiden Stellen in 5, 5, 2. II, 332 können als solche genannt werden, in denen der Logos als die Hand Gottes bezeichnet ist, obwohl es sich hier nicht um die Schöpfung, sondern um die Rettung der drei Männer im Feuerofen (Dan. 3, 23f) handelt.

II, 160f.) noch weniger passende Erklärung von Mt. 11, 27 im Sinne der Irenaeischen Logoslehre: neque enim patrem cognoscere quis potest nisi verbo dei, i. e. nisi filio revelante;... patrem... cognoscit suum ipsius verbum..., rursum autem verbum suum solus cognoscit pater (6, 3. II, 159); ab initio enim assistens filius suo plasmati revelat omnibus patrem (4, 7, 1. II, 162). Dies Irenaeische Eigengut ist in dem ganzen Kapitel dem Übernommenen weder aufgenäht noch angenäht; Irenaeus hat vielmehr das Übernommene mit dem Eigenen so verwoben, daß man zwar hier und da deutlich alte Fäden zu erkennen vermag, an eine Ausscheidung des Übernommenen aber noch viel weniger denken kann, als bei 5, 6, 1—13, 5 und 15, 1—17, 4[1].

---

1 Nur anmerkungsweise nehme ich Rücksicht auf den Schluß des oben behandelten Abschnitts (4, 6, 7. II, 162). Harvey liest hier: et propter hoc in omnibus et per omnia unus deus pater et unum verbum et unus filius et unus spiritus et una salus omnibus credentibus in eum. Ebenso, nur mit Einfügung von „fides et" zwischen una und salus, lautet der Text aller Ausgaben vor Massuet (auch der Feuardentschen von 1575, die Stieren I, XXIX für anscheinend verschwunden hielt, ich aber seit 1887, vgl. Kirchengesch. Studien für H. Reuter, S. 8, habe erwerben können). Wäre dies der richtige Text, so könnte man, auch wenn man seine dogmatische Rechtfertigung durch Harvey (II, 162 note 3 und 164 note 8) nicht für zutreffend hält (vgl. oben S. 14, Anm. 2), erwägen, ob hier eine alte, Gott und sein Wort eng zusammennehmende und daher den geschichtlichen filius samt dem Geiste von Gott und dem Logos unterscheidende Anschauung vorläge; ja, man könnte versucht sein, das „verbum omnibus ostendebat patrem et filium" (5, 6, 5. II, 160) — zu Unrecht — aus ähnlichen Gedanken zu erklären. Aber Harvey war im Unrecht, wenn er Massuets Korrektur des Textes ablehnte (Massuet bietet, das „et unus" vor filius auslassend: unus deus pater et unum verbum, filius et unus spiritus). Sowohl die codd. Clar. und Voss. als der Arund., also die Repräsentanten der beiden besten der 3 Handschriftenfamilien, zeugen für Massuets Text. Der Text Harveys und der älteren Ausgaben (in denen das „fides et" ein ganz illegitimer Zusatz ist) kann sich nur auf Handschriften der dritten (schlechtesten) Handschriftenfamilie stützen. Und auch unter diesen zeugen die beiden Mercier-Hss. nicht für den alten Text, denn in ihnen hat, wenn die Kollationsnotizen (vgl. Iren. Hss. S. 14) richtig sind, das „et unum verbum" gefehlt. Ja, es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden — wie leicht stellen solche Verwechslungen beim Kollationieren sich ein! —, daß auch in ihnen das „et unus" vor filius (nicht aber das „et unum verbum") fehlte. Stierens Vermutung, auch das „filius" sei (gleichwie das „et unus")

4c. In 5, 1—5 sind uns deutliche Spuren von IQA in 1, 3; 2, 1 und 4, 1 begegnet[1]; aber auch Einwirkungen von IQT waren in 5, 1, 1; 5, 5, 1 und in dem Eingangssatze von 5, 6, 1 unverkennbar[2]. Es ist auch schon ausgeführt worden, daß Bruchstücke von IQA in diesen Kapiteln nur in beschränktem Maße (vielleicht in 5, 1, 2 und in 5, 1, 3 zweite Hälfte) angenommen werden können (oben S. 240). Auch die an IQT erinnernden Stellen werden mit Ausnahme des Eingangssatzes von 5, 6, 1 (vgl. oben S. 38f.) nicht als Bruchstücke dieser Quelle angesehen werden können. Die Kapitel werden daher — wofür auch die vielen Spuren der eigenen Theologie des Irenaeus sprechen[3] —, vielleicht mit Ausnahme von Kap. 4, das enger an IQA sich anschließen mag (vgl. oben S. 217 und 221), — als wesentlich von Irenaeus selbständig, wenn auch unter Einfluß von IQT und vornehmlich IQA, entworfen gelten müssen. Das Verhältnis zu IQA scheint aber weniger, als bei 4, 6, 1—7, das eines Ineinander-Verwoben-Seins des Übernommenen und des Eigenen zu sein; es scheint vielmehr, daß Erinnerungen an IQA (und IQT) den Ausführungen des Irenaeus eingefügt sind. An eine Ausscheidung einzelner Sätze und Gedanken als zu IQA gehörig ist daher vielleicht zu denken (vgl. oben S. 240f.). Aber es ist doch wenig und nie scharf aus seiner Umgebung lösbar, was so für IQA in Anspruch genommen werden kann.

4d. Vollends unmöglich ist es, bei den an IQA erinnernden Sätzen oder Gedanken, die in Buch I—V des Irenaeus

zu streichen, hat keine handschriftliche Grundlage und ist unnötig. Der Text der Hauptzeugen entspricht der Theologie des Irenaeus; das „et unus" vor filius wird der ungenauen Erinnerung eines Abschreibers an das, was er in seiner Vorlage gelesen hatte, und dem Fehlen theologischen Nachdenkens sein Dasein danken.

1 Vgl. über 5,1,3 erste Hälfte oben S. 218, über 5,1,3 zweite Hälfte (oben S. 35, Nr. 21) oben S. 240ff. u. 247, über 5, 2, 1 oben S. 217, über 5, 4, 1 oben S. 217.

2 Vgl. über 5, 1, 3 (oben S. 20 Nr. 21) oben S. 39, über 5, 5, 1 (oben S. 21 Nr. 22) oben S. 39 und über 5, 6, 1 (oben S. 35, Nr. 23) oben S. 38f.

3 verbi, qui est perfectus in omnibus, quoniam verbum potens et homo verus, sanguine s u o rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit, vgl. 5, 1, 1. II, 314; τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο 5, 1, 2. II, 316); vani . ., qui in aliena dicunt deum venisse (5,2,1. II, 317, wenn nicht „dominum" zu lesen ist); restaurans suo plasmati, quod dictum est in principio (5, 2, 1. II, 317).

außerhalb des eigentlichen Einflußbereichs sich finden, zu entscheiden, ob hier gelegentlich wörtlich etwas aus IQA entnommen ist. Derartige Sätze sind uns schon mehrfach begegnet[1] und ließen, wenn man kürzere und ungenauere Parallelen zu IQA mitzählt, leichtlich sich vermehren[2]. Aber grade diese letzteren Beispiele zeigen, daß und weshalb es unmöglich ist, hier „Bruchstücke“ von IQA zu erkennen. Irenaeus hat einige, und zwar zentrale Gedanken von IQA sich wirklich angeeignet; und er konnte das um so mehr, da sie zu dem paßten, was er von kleinasiatischer Tradition schon in den Tagen seiner Jugend kennen gelernt hatte. Eben dieser Umstand erklärt es auch, daß man selbst da, wo Irenaeus die Quelle IQA am offenbarsten benutzt hat (vgl. Nr. 4a), nur selten etwas mit Sicherheit für die Quelle in Anspruch nehmen kann. Dieser seltene Fall wird nur da vorliegen, wo man Formulierungen begegnet, die, auch wenn man mit seinem Beeinflußtsein von IQA rechnet, als auf ihn zurückgehend nicht angesehen werden können. Einige solcher Formulierungen sind uns in § 14 begegnet.

5. Gleich hoffnungslos steht es mit der Ausscheidung der Quelle IQE, d. h. dem in 5, 26—36. II, 394—429 neben gelegentlicher Einwirkung von IQT) sich verratenden eschatologischen Quellenmaterial, das IQS in sich geschlossen zu haben scheint. Nicht einmal das ist sicher, ja sogar wohl nicht wahrscheinlich, daß es nur eine Quelle (Papias?) ist, um die es sich hier handelt. Das aber halte ich für ganz sicher, daß hier viel übernommenes Gut vorliegt. Auf ein Zeugnis dafür

1 Vgl. 2, 19, 6. I, 320: caro enim eget spiritali, si tamen incipiet salvari, ut in eo sanctificetur et clarificetur, et absorbeatur mortale ab immortalitate (vgl. oben S. 373f. und 282); 3, 22, 3. II, 123: praedestinante deo primum animalem hominem, videlicet ut a spiritali salvaretur (oben S. 240); 5, 20, 2. II, 380: adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine, ipse caput spiritus factus est et spiritum dans esse hominis caput (oben S. 373).

2 3, 10, 3. II, 36: salutare (Ps. 98, 2) quoniam spiritus (vgl. oben S. 358, Anm. 3); 3, 24, 1. II, 131: et in eo (dem munus ecclesiae creditum, quemadmodum aspiratio plasmationi) disposita est communicatio Christi, id est spiritus sanctus . . . scala ascensionis ad deum. — Einen irenaeisch abgewandelten Gedanken von IQA fanden wir in 3, 19, 1. II, 103: non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati etc. (oben S. 374).

— das Zurücktreten des Irenaeischen Logosbegriffs — ist schon oben (S. 327) hingewiesen. Ein nicht minder auffälliges ist das gänzliche Fehlen des Irenaeischen Rekapitulationsbegriffs. Freilich kommt das Wort recapitulari hier, wie schon oben (S. 367) nachgewiesen ist, vor; aber es wird außerhalb der eigentlichen Rekapitulationslehre für die satanische Wiederholung und Zuspitzung aller menschlichen Bosheit, Ungerechtigkeit und Abgötterei im Antichrist gebraucht. Einen Zusammenhang dieses Gedankens mit der Rekapitulationslehre kann man sich herstellen oder ihn herausfinden. Man wird es deshalb nicht für unmöglich halten dürfen, daß es Irenaeus selbst war, der das Zeitwort recapitulari so verwendete. Aber wären die Kapitel 5, 26—36 wesentlich ein Erzeugnis Irenaeischer Schriftstellerei, so müßte man bei der Bedeutung, die der Rekapitulationslehre bei Irenaeus zukommt, erwarten, daß auf diesen Zusammenhang irgendwo einmal hingewiesen, irgendwann auch die recapitulatio, die sonst von Christo ausgesagt wird, erwähnt wäre. Das Fehlen dieses Rekapitulationsgedankens in dem ganzen Abschnitt 5, 26—36 ist m. E., gerade weil das Zeitwort in andrer Anwendung hier nicht weniger als achtmal vorkommt, ein zwingender Beweis dafür, daß Irenaeus in diesem Kapitel viel übernommen hat. Ja, man wird es für möglich halten müssen, daß auch jene dem Irenaeus sonst fremde Verwendung des Begriffs recapitulari schon auf die Quelle zurückgeht. Denn dieser Gebrauch des Wortes ist nicht so singulär, wie der, den Justin und vollends Irenaeus von ihm machen: schon im sog. Barnabasbrief findet er sich[1]. Ist's nur eine blasse Möglichkeit, auf die hiermit hingewiesen ist? Man kann so fragen, aber eine Beantwortung dieser Frage ist unmöglich. Wüßten wir mehr von der eschatologischen Tradition, die Irenaeus aus seiner Heimat mitbrachte, oder hätten wir das Werk des Papias, dann könnte man bei Irenaeus 5, 26—36 das Eigene, bezw. das seiner heimischen Tradition Entstammende, von IQE scheiden. So ist es unmöglich. Daß und in welchem Umfange im Schlusse des Irenaeischen Werkes IQT und IQA eingewirkt haben, ist schon oben so weit erörtert, als Vermutungen gehen dürfen.

---

1 5, 11 Bihlmeyer S. 15, 21 ff.: οὐκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκί, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφήτας αὐτοῦ.

§ 24. Das Verhältnis des Irenaeus zu IQTU.

1. Viel aussichtsreicher und günstiger als bei den kleinasiatischen Quellen des Irenaeus ist eine Ausscheidung des Übernommenen bei IQTU. Die streng monotheistisch-trinitarische Gotteslehre von IQT (vgl. oben S. 50—58) und die dyoprosopische Christologie von IQTU (vgl. oben S. 80—96) sind von der, wenn nicht ditheistischen, so doch jedenfalls binitarischen Gotteslehre des Irenaeus und seiner henprosopischen Christologie so verschieden, daß die Stellen, wo diese Anschauungen von IQTU sich zeigen, sich aus dem Irenaeustext herausheben. Irenaeus konnte Äußerlichkeiten der Anschauung von IQTU übernehmen: er konnte Vater, Sohn und Geist gelegentlich mit IQT als zusammengehörige, aber in ihrer Tätigkeit unterscheidbare vorweltliche Größen ansehen und konnte das Reden der Quelle IQT von zwei Händen Gottes sich aneignen; er konnte auch — weil das Anknüpfungspunkte und in seinen kleinasiatischen Traditionen insonderheit in IQA hatte — den Begriff des „homo" Christus bis zu einem gewissen Grade — d. h. im Sinne der Betonung der wahren Menschheit des λόγος ἔνσαρκος — sich aneignen (vgl. oben S. 373 und 5, 1, 1. II, 314: verbum potens et homo verus). Aber wirklich in den theologischen und christologischen Anschauungen von IQT zu denken, vermochte er nicht. Ähnlich steht es mit den tiefen Gedanken von IQT über das Sichtbarwerden des unsichtbaren Gottes in Christo (oben S. 19f.); denn das war ein Gedanke, der auch in der kleinasiatischen Tradition Ausdruck erhalten hatte (vgl. S. 201 u. 316), und die Überzeugung, daß Christus uns die wahre Gotteserkenntnis gebracht habe, war eine vulgärchristliche, die selbst dem Celsus nicht unbekannt geblieben ist[1]. Daher kann es nicht überraschen, daß Irenaeus auch in eigenen Ausführungen mehrfach von der agnitio dei spricht, die wir Christo

---

1 Orig. c. Cels. 6, 69. II, 139, 1 ff.: ἐπειδὴ μέγας ἐστὶ καὶ δυσθεώρητος ὁ θεός, πνεῦμα ἴδιον ἐμβαλὼν εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον δεῦρο κατέπεμψεν, ὡς ἂν δυνηθείημεν ἀκοῦσαι παρ' αὐτοῦ καὶ μαθεῖν, — 7, 34. II, 184, 21 f.: Κέλσος λέγει προσδέχεσθαι ἡμᾶς ὀφθαλμοῖς σώματος θεὸν ὄψεσθαι καὶ ὠσὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούεσθαι καὶ χερσὶν αἰσθηταῖς ψαύειν αὐτοῦ, 4, 7. I, 279, 6 ff.: οὐ δι' αὐτὸν δεόμενος γνωσθῆναι ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γνῶσιν ἡμῖν παρασχεῖν ἑαυτοῦ βούλεται, ἵν' οἱ μὲν παραδεξάμενοι αὐτὴν χρηστοὶ γενόμενοι σωθῶσιν.

verdanken, daß das capere deum auch ein ihm geläufiger Ausdruck geworden ist und daß auch die Paradoxa invisibilis visibilis factus, incomprehensibilis comprehensibilis usw. bei ihm uns nicht selten begegnen. Aber zwischen der Irenaeischen Abwandlung des Gedankens von dem Sichtbarwerden Gottes in Christo zu dem des Sichtbarwerdens des Logos durch seine Menschwerdung und zwischen dem χωρεῖν τὸν λόγον, durch das Irenaeus das χωρεῖν τὸν θεόν oft ersetzt, bleibt ein charakteristischer Unterschied, der das IQT Entnommene von Irenaeischen Formulierungen deutlich unterscheidet. — IQTU und das eigne Denken des Irenaeus hatten aber auch wirkliche Berührungspunkte. Der Gedanke der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch Christus war IQT und IQA gemeinsam; er hatte in der eindrucksvollen und behaltbaren paulinischen Vorstellung der καινὴ κτίσις und des καινὸς oder νέος ἄνθρωπος deutlich sich ausgeprägt und kann bis zu einem gewissen Maße als gemeinchristlich gelten. Selbst Celsus hat dergleichen gehört[1]. Daß er auch in der eignen Theologie des Irenaeus eine Rolle spielt, zeigt seine Rekapitulationslehre. Ja, auch die in IQT nachgewiesene Vorstellung (oben S. 58f.), daß das Unverlorene an der Gottebenbildlichkeit des Menschen der freie Wille sei, findet sich bei Irenaeus (5, 29, 1. II, 404 in einem Rückweise; 4, 4, 3. II, 154). Sie hat sich in seinem einheitlichen christlichen Bewußtsein mit der andern (durch sie ja nicht ausgeschlossenen) vertragen, daß die unverlorene εἰκὼν θεοῦ im Menschen in der Gestaltung seines Körpers bestehe (5, 6, 1. II, 333, oben S. 38f.). Ähnliches gilt auch da, wo von der Überwindung des Teufels durch Christus, von der durch ihn vermittelten Sündenvergebung und Kindschaftsannahme geredet wird. Diese Vorstellungen sind in IQTU stark betont worden. Das beweist IQU (vgl. oben S. 81ff.) und der Umstand, daß das visus est deus adoptive per filium in IQT eine Stufe, die wichtigste Stufe der Heilsoffenbarung ist. Aber diese Gedanken waren, wenn auch nicht

1 Er bespottet da den Glauben der Christen, ὅτι . . . ὁ θεὸς . . . ἡμῖν μόνοις πολιτεύεται καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνους ἐπικηρυκεύεται καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ζητῶν, ὅπως ἀεὶ συνῶμεν αὐτῷ . . . ὅτι ὁ θεός ἐστιν, εἶτα μετ' ἐκεῖνον ἡμεῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονότες πάντῃ ὅμοιοι τῷ θεῷ καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται (c. Cels. 4, 23. I, 292, 22 – 30).

in der geistvollen Schärfe von IQTU, allgemeinchristlich. Auch Irenaeus hat sie. Irenaeus hat auch einen Gedanken, der als charakteristisch für die Erlösungslehre von IQT bezeichnet werden muß, den Gedanken der allmählichen Erziehung des Menschen, seines gottgewirkten Gewöhntwerdens zum Guten, bis zu einem gewissen Grade sich angeeignet[1]. Aus dem allen ergibt sich, daß da, wo Gedanken sich finden, die dem eignen Denken des Irenaens und der Quelle IQTU gemeinsam sind, in all den Fällen, in denen nicht äußere Gründe eine Entscheidung ermöglichen, die Frage offen bleiben muß, ob Irenaeus aus dem Eignen schöpft oder aus der Quelle IQTU.

2. Gilt das auch in bezug auf den Begriff des Logos-Sohnes, der, wenn auch selten, so doch zweifellos im Einflußbereich von IQT vorkommt? Diese oben (S. 54 und 53, Anm. 8) zurückgeschobene Frage kann nun hier zur Erörterung kommen. Für ihre Entscheidung ist ein Vierfaches von Bedeutung.

Erstens muß man mit der Tatsache rechnen, daß in unserm Irenaeustexte im Einflußbereiche von IQTU das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, bzw. „filius dei", eine falsche Lesart sein kann für ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Einmal kann ich die Vertauschung dieser Begriffe im Laufe der handschriftlichen Überlieferung außerhalb des Einflußbereichs von IQTU nachweisen[2], einmal ist sie auch innerhalb desselben zweifellos sicher[3].

Zweitens ist zu bedenken, daß ein im Irenaeustext des Einflußbereichs von IQTU textkritisch nicht zu verdächtigendes ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, selbst dann, wenn wir wüßten, daß Irenaeus

---

1 Ich verweise nur auf 5, 35, 1. II, 424: crescentes ex visione domini et per ipsum assuescent capere gloriam dei patris; 5, 32, 1. II, 413: paulatim assuescunt capere deum; 5, 3, 3. II, 328: τὴν σάρκα ... εἰθισμένην βαστάζειν τὴν ζωήν.

2 1, 9, 1. I, 82, Z. 5 (wo offenbar — vgl. 3, 11, 1 ff. II, 40 ff. — Irenaeus selbst redet bietet der griechische Text (Epiphanius, Holl, I, 428, 17): τοῦτον υἱὸν θεοῦ, aber der Übersetzer (hunc verbum dei) hat, wie schon Massuet (S. 44 nota α) bemerkte, λόγον gelesen, und dies ist, wie auch Harvey urteilt, gewiß das Ursprüngliche.

3 4, 38, 2. II, 295, Z. 2 steht im bisher gedruckten Irenaeustext: διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν ⟨ὁ⟩ υἱὸς τοῦ θεοῦ ... τῷ ἀνθρώπῳ, der Übersetzer aber hat auch hier ὁ λόγος τοῦ θεοῦ gelesen, und der bessere Parallelentext (Holl, TuU. 20, 2, S. 66, 2) stimmt hier mit der Hs., die der Übersetzer vor sich hatte, überein.

dabei an den Logos-Sohn gedacht hat, für die Anwendung dieses Begriffs auf den Logos in IQTU dann gar nichts beweist, wenn der Zusammenhang es gewiß oder wahrscheinlich macht, daß von der Quelle (wenn ihr Wortlaut an der Stelle erhalten ist) der geschichtliche oder der erhöhte Jesus Christus gemeint war. Ich gebe fünf Beispiele, durch die zugleich für all die Stellen der Weg gewiesen wird, von denen ohne Erläuterung ersichtlich ist, daß bei dem filius dei an den geschichtlichen oder den erhöhten Herrn gedacht sein kann.

a) 4, 20, 12. II, 223: de huiusmodi hominibus beneplacitum habebit deus assumere ecclesiam sanctificandam communicatione filii eius, sicut et illa (Hosea 1, 2f.) sanctificata est communicatione prophetae.

Es folgt dieser „typischen Handlung“ des Hosea, der auf Gottes Befehl ein hurerisches Weib zur Ehegemahlin nehmen muß, eine zweite und dritte typische Handlung alttestamentlicher Propheten. Die zweite ist die Benennung der Söhne dieser Ehe Hoseas mit den von Gott ihm vorgeschriebenen Namen. Hier heißt es: id quod a propheta typice per operationem factum est, ostendit apostolus (Rö. 9, 25f.) vere factum in ecclesia a Christo. Das dritte Beispiel ist die Ehe des Moses mit der Midianiterin (Aethiopissa, wie es hier heißt) Zippora (Ex. 2, 21), quam ipse Israelitidem fecit (nämlich durch die Ehe). Hier wird dann die Erklärung gegeben: διὰ τοῦ γάμου Μωϋσέως ὁ τοῦ Ἰησοῦ νοητὸς γάμος ἐδείκνυτο καὶ διὰ τῆς Αἰθιοπικῆς νύμφης ἡ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησία ἐδηλοῦτο[1]. Das „in Christo“ des zweiten Typus und das τοῦ Ἰησοῦ im dritten machen es zweifellos, daß im ersten das „filii dei“ auf den geschichtlichen und erhöhten Jesus Christus hinweist. Auch auf 4, 25, 2. II, 233f. kann man sich berufen, wo von der passio iusti die Rede ist ab initio praefigurata in Abel ... perfecta vero in novissimis temporibus in filio dei.

---

1 Hier (4, 20, 12. II, 224) liegt der umgekehrte Fall vor wie S. 387, Anm. 1 u. 2: der Übersetzer bietet nuptiae verbi. Ob er in seiner Hs. λόγου las, oder ob „verbi“ aus „Jesu“ verderbt ist, mag dahingestellt bleiben. Aber daß in der Katene, der wir den griechischen Text verdanken, die rechte Lesart erhalten ist, kann nicht zweifelhaft sein. Über den von Irenaeus ungeschickterweise hier angefügten Typus der Rahab s. o. S. 36 Anm. 1 u. unten S. 414 u. 418.

b) 4, 20, 5. II, 216: visus ⟨est deus⟩ tunc (in den Weissagungen der Propheten) per spiritum prophetice, visus autem et per filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter, spiritu quidem praeparante hominem in filium dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat deum.

Hier zeigt die Reihenfolge der heilsgeschichtlichen οἰκονομία, daß mit der Adoptionsoffenbarung per filium, der die „auf den Sohn vorbereitende" prophetische Offenbarung durch den Geist voranging, die Offenbarung in dem geschichtlichen Jesus Christus gemeint ist.

c) 4, 20, 6. II, 218: per omnia haec deus pater ostenditur, spiritu quidem operante[1] (praeparante), filio vero ministrante[2], patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem.

Hier ist's, wie bei der eng verwandten Stelle, die unter b abgedruckt ist, die Stufenfolge der Heilsgeschichte, die es zweifellos macht, daß das filio sich auf den geschichtlichen Jesus Christus bezieht.

d) 4, 38, 3. II, 296, Holl, TuU. 20, 2, S. 67, 3ff.: τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ ὑπουργοῦντος (filio vero ministrante) καὶ πράσσοντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ ἀνερχομένου πρὸς τὸ τέλειον.

Hier kann es, weil das ὑπουργεῖν des Sohnes vor der Wirksamkeit des Geistes erwähnt wird, auf den ersten Blick scheinen, als sei an das ministrare des λόγος ἄσαρκος gedacht. Schon der Abschreiber, der das ὑπουργοῦντος καὶ πράσσοντος in πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος abänderte, hat sich durch diesen Schein bestimmen lassen. Aber der Schein täuscht. Es handelt sich hier zwar, wie in der unter c gedruckten

---

1 Daß hier, wie schon oben (S. 21) angedeutet ist, „praeparante" (statt operante) zu lesen ist (vgl. die oben bei b zitierte Stelle, sowie das praeformare und praeaptare in 4, 20, 8. II, 219), darf wohl als sicher gelten.

2 Weshalb Harvey das administrante, das aus Erasmus' Ausgabe (S. 244, Z. 4) in die folgenden übergegangen ist, beibehalten hat, obwohl er selbst (nota 4) bemerkt, daß die cod. Clar., Voss. Arend. ministrante lesen und obwohl schon Massuet dies mit Recht (vgl. S. 14 Nr. 6 und unten das bei d Abgedruckte) in den Text aufgenommen hatte, ist nicht zu erraten.

Stelle, um die Stufen der Heilsgeschichte, aber im besonderen um die allmähliche Heilsvollendung. Daß in Rücksicht auf sie die Wirksamkeit des geschichtlichen filius dei vor der heiligenden Wirkung des Geistes genannt wird, von der mit Paulus ganz gewiß auch IQT geredet hat, ist so begreiflich, daß man m. E. nicht mit der Möglichkeit zu rechnen braucht, Irenaeus habe hier einen aus IQT übernommenen Satz umgestaltet[1]. Der Satz nötigt schlechterdings nicht dazu, mit dem Begriff des präexistenten Logos-Sohnes zu rechnen.

e) 4, 20, 8. II, 219f.: quoniam ergo spiritus dei per prophetas futura significavit . . ., futurum autem erat, ut homo per sancti spiritus beneplacitum videret (nämlich: deum), necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant, uti non solum dicatur prophetice deus et dei filius et filius et pater, sed et ut videatur omnibus membris sanctificatis et edoctis ea, quae sunt dei, ut praeformaretur et praemeditaretur homo applicari in eam gloriam quae postea revelabitur his qui diligunt deum, non enim solum sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus, quos faciebant. . . . secundum hanc igitur rationem invisibilem videbant deum: Jes. 6. . . . secundum hanc igitur rationem et filium dei hominem videbant conversatum cum hominibus id quod futurum erat prophetantes, eum qui nondum aderat adesse dicentes et impassibilem passibilem annuntiantes et eum, qui tunc in coelis in limum mortis descendisse dicentes.

Die Erörterung dieser Stelle ist schwierig, weil ihr Sinn im einzelnen m. E. nicht sicher erkennbar ist. Es ist namentlich der gesperrt gedruckte Satzteil, dessen Dunkelheit stört. Sicher scheinen mir folgende Gedanken zu sein: die Propheten,

---

1 Dagegen spricht, daß von dem Geiste hier kein praeparare ausgesagt wird — das gilt nach IQT nur für die vorchristliche Zeit —, sondern sein τρέφειν καὶ αὔξειν. Das gleiche αὔξειν wird im Einflußbereich von IQT dem Geiste auch 4, 20, 10 II, 221, wo es von den pacifica regni eius (d. i. des dominus) tempora gesagt wird, in quibus cum omni tranquillitate spiritus dei vivificat et auget hominem; vgl. 4, 21, 3. II, 227: secundum carnem ex liberis et ex servis Christus statuet filios dei similiter omnibus dans munus spiritus vivificantis nos.

die verkündigten, daß Gott gesehen werden würde, müßten in gewisser Weise Gott sehen. Daher haben sie nicht nur verkündigen müssen; sie hatten auch Visionen und mußten „typisch“ handeln. So sahen sie visionär Gott, wie Jesaias. So erschauten sie schon Gottes Sohn unter den Menschen lebend[1]. Die membra sanctificata sind also die Propheten; sie sind's, in denen die Menschheit „präformiert“ wurde für den Empfang des Heils. Und das „non solum dicatur“ entspricht dem „non solum sermone prophetabant prophetae“. Aber haben die Propheten nur prophetisch von Gott geredet? Daher scheint mir die Übersetzung „sodaß nicht nur prophetice von ‚Gott‘ und dem ‚Sohne Gottes‘, von dem ‚Sohne‘ und dem ‚Vater‘ die Rede war“, unmöglich zu sein. Man würde daran denken können in den Worten „deus et dei filius, et filius et pater“ das „deus“ und „pater“ prädikativ zu verstehen, wenn nicht der getrennte Hinweis darauf, daß Jesaias in gewisser Weise den deus invisibilis gesehen, und die Propheten den Sohn Gottes unter den Menschen wandelnd erschaut hätten, dies widerriete. Auch die Übersetzung „so daß nicht nur prophetice von ‚Gott und dem Sohne Gottes‘, von dem ‚Vater und dem Sohne‘ die Rede war“, paßt zu jenem getrennten Hinweise auf wirkliches (wenn auch nur in Visionen und Typen den Propheten dargebotenes) Sehen Gottes und des Sohnes Gottes nicht. Soll man annehmen, daß in dem gesperrt gedruckten Satzteile ein „videbitur“ ausgefallen ist: „uti non solum prophetice dicatur deus (videbitur) et dei filius“? Das empföhle sich vielleicht, wenn nicht das „et filius et pater“ folgte. Ich werde mit dem gesperrt gedruckten Satzgliede nicht fertig. Und das wird vielleicht erklärlich durch eine Beobachtung, der man m. E. nicht ausweichen kann. In der ersten Hälfte des Zitats ist, gleichviel wie man das gesperrte Satzglied erklärt, nur prophetice von dem Sohne Gottes die Rede, der Begriff des präexistenten „Sohnes“ also nicht verwendet, am Schlusse des Zitats aber verrät sich in dem Irenaeustexte der Irenaeische Sohnesbegriff und seine henprosopische Christologie: „filium dei . . . qui tunc in coelis in limum mortis descendisse dicentes“,

---

1 z. B. indem Hosea das Hurenweib heiligte, indem er sie heiratete, und Moses in gleicherweise die Zippora zur Israelitin machte, vgl. oben bei a.

und unmittelbar darauf folgt das eine oben (S. 360) besprochene Beispiel dafür, daß Irenaeus seinen Rekapitulationsbegriff vereinzelt (zweimal) auch in seine auf IQT ruhenden Ausführungen hineingebracht hat: et reliquas eius recapitulationis dispositiones etc. Wir haben also in dem hier in Rede stehenden Zitat kein unbehauenes Bruchstück von IQT[1]. Damit mag die Dunkelheit des gesperrt gedruckten Satzteils zusammenhängen. Jedenfalls aber kann man annehmen, daß der Begriff des präexistenten Sohnes in der zweiten Hälfte des Zitats für das Vorkommen dieses Begriffes im IQT nichts beweist.

Aber — das führt zu dem dritten hinüber, das hier zu bedenken ist — kann das Gleiche auch von den andern Stellen angenommen werden, da zweifellos im Einflußbereich von IQT der Begriff des präexistenten Sohnes Gottes vorkommt? In dreien der S. 11—15 abgedruckten 7 Weisheitsstellen aus adv. haereses und in den beiden verwandten Stellen der Epideixis (S. 15f. Nr. 8 u. 9) wird zu verbum et sapientia ein filius et sapientia, bzw. zu verbum ein „id est filius" appositionell hinzugefügt und der S. 15 unter Nr. 7 (und der Fortsetzung nach S. 75) zitierten Stelle aus 2, 30, 9. I, 368 folgt im Anschluß an das S. 75 Zitierte:

hic pater domini nostri Jesu Christi per verbum suum, qui est filius eius, [per eum][2] revelatur et manifestatur omnibus, quibus revelatur; cognoscunt enim eum hi, quibus revelaverit filius. semper autem coëxistens filius patri, olim et ab initio semper revelat patrem.

Stammen diese Sätze und stammen die Appositionen in den oben S. 11—16 unter Nr. 1, 3, 6, 8 u. 9 gedruckten Stellen aus IQT, so hat schon IQT den Begriff des Logos-Sohnes geboten. Aber es liegt, wie mir scheint, auf der Hand, daß hier Einfügungen des Irenaeus zu erkennen sind. Viermal (in Nr.

1 Auch der eben herangezogene letzte Satz des S. 390 abgedruckten Ganzen kann z. T. auf IQT ruhen. Denn auch in IQT wäre möglich: filium dei, hominem, videbant conversatum cum hominibus, id quod futurum erat prophetantes, eum qui nondum aderat adesse dicentes. Et reliquas autem eius dispositiones etc.

2 Diese Einklammerung soll die beiden Wörter nicht textkritisch verdächtigen — dazu fehlt die handschriftliche Grundlage —, sie soll nur darauf hinweisen, wie überflüssig und unschön sie sind.

2, 4, 5 und in Nr. 7, wenn man von den eben oben abgedruckten Schlußsätzen absieht) werden verbum und sapientia ohne jede Erläuterung eingeführt; in der Quelle IQT ist also solche Erläuterung ihrem Verfasser unnötig erschienen. Daß Irenaeus in Nr. 1 (wo in 4, 20 verbum et sapientia zum ersten Male in trinitarischer Verbindung mit Gott genannt werden) und in Nr. 6 (wo in 4, 7, also noch früher diese Trias unvorbereitet erwähnt wird) die seiner Theologie entsprechende Erläuterung hinzufügt, ist ebenso begreiflich wie diese Erläuterung in seiner Epideixis (Nr. 8 u. 9) ist; Nr. 3 erweist sich durch das „per multa demonstravimus" als, wenn auch (in bezug auf die Deutung von Prov. 8, 22) im Anschluß an IQT von Irenaeus formuliert, und die in Nr. 1 angefügten oben abgedruckten Sätze verraten deutlich die Irenaeische Logoslehre und sein Verständnis von Mt. 11, 27.

Dasselbe gilt von der im Eingange von 4, 20, 7. II, 218 sich findenden Bemerkung über Joh. 1, 18: enarrat ergo ab initio filius patris, quippe qui ab initio est cum patre.

Es ist also nicht nur durchaus möglich, sondern wahrscheinlich, daß das Vorkommen des Begriffes des Logos-Sohnes im Einflußbereich von IQT auf Irenaeus zurückzuführen ist.

Ja — das ist das Vierte, auf das hinzuweisen ist — es muß dies angenommen werden, weil nur die Beschränkung des Sohnesbegriffs auf den geschichtlichen und erhöhten Christus zur Theologie von IQTU paßt. Ich unterlasse es, dies mit der dyoprosopischen Christologie von IQTU zu beweisen. Der Beweis läßt sich führen; aber da die späteren Antiochener den Begriff des präexistenten „Sohnes" in ihre dyoprosopische Christologie haben aufnehmen können, würde er längere Ausführungen fordern, als sie mir hier erwünscht sind. Und sie sind unnötig, weil das, was bewiesen werden soll, in einfacherer Weise dargetan werden kann. Denn es ist m. E. leicht zu zeigen, daß die in IQT vorliegende Vorstellung von der Selbstoffenbarung Gottes in Christo (vgl. nur den Eingangssatz von 4, 20, 1 oben S. 11) einen andern Sohnesbegriff als den apologetischen fordert. Es ist der ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος θεός selbst, der, weil diejenigen des Lebens teilhaftig werden, die Gott sehen, ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας

καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως (4, 20, 5. II, 217). Diese per verbum manifestatio patris (4, 20, 7. II, 219) muß das mensurari des Vaters sein, das secundum magnitudinem und secundum substantiam nicht möglich ist (3, 24. 2. II, 132; 4, 20, 1. II, 212). Demselben Gedankenkreise — und am wahrscheinlichsten doch wohl derselben Quelle IQT — muß das vorirenaeische Wort angehören, das Irenaeus außerhalb des Einflußbereichs von IQT (4, 4, 2. II, 153) mit einem „et bene qui dixit" einführt: ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum[1]. Kann der Sinn dieses Zitats und der der ähnlichen Ausführungen in IQT (4, 20, 1. II, 212) der sein, der Logos-Sohn als solcher sei die mensura patris, weil er als ein inferius divinum meßbar und sichtbar sei oder wenigstens habe werden können? Dieser apologetischen (bekanntlich auch von Tertullian übernommenen) Vorstellung kommt sogar Irenaeus selbst, obwohl er das von ihm zitierte Wort in 4, 4, 2 vielleicht nicht mehr verstanden hat[2], dennoch trotz seines Inferiorismus[3] kaum nahe. Der Verfasser von IQT, der von dem, was Gott durch Logos und Geist getan hat, sagt: fecit per semetipsum kann so nicht gedacht haben. Der „filius" kann ihm, wenn er klar gedacht hat, nur ausschließlich der geschichtliche (und nach seinem irdischen Leben erhöhte) Jesus Christus gewesen sein. Dann aber, nur dann, hat das „mensura patris filius" einen klaren und tiefen Sinn.

Nur ein Bedenken, und zwar ein gewichtiges, läßt sich gegen das Ausgeführte geltend machen. Der Verfasser von IQTU ist, so sahen wir, Theophilus v. Antiochien. Der aber fügt an der schon oben (S. 53) berührten Stelle[4] zu dem

1 Preuschen S. 65 Nr. 3 führt das Wort mit dem, was ihm vorangeht: ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ θεὸς ποιεῖ καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ' αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον unter den Worten der „Presbyter bei Irenaeus" auf. Aber die griechisch erhaltenen Worte gehören nicht zu dem oben abgedruckten Zitat. Sie wurzeln nicht in heilsgeschichtlichen, sondern in philosophischen Gedanken (vgl. das Justinfragment bei Holl TuU. 20, 2 S. 50: οὔτε στενοχωρία παρὰ θεῷ οὔτε ἀναρίθμητόν τι).

2 Dann nämlich, wenn die Worte, die bei ihm vorangehen (vgl. Anm. 1), sein Verständnis des Zitats zeigen.

3 Vgl. oben S. 372.

4 Theoph. ad Autolycum 2, 22, S. 118: ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται . . , ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ δι'

ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ausdrücklich hinzu: ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ. Hier ist freilich unser Theophilustext nur durch eine Hs (des 11. Jahrhundert) und ihre Abschriften verbürgt, und so oft auch sonst bei Theophilus der Logos erwähnt wird — bekanntlich spricht er auch von der τριὰς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ (2, 15 S. 102) —, so kommt doch der Begriff des Logos-Sohnes nur hier bei ihm vor. Man könnte daher an eine Interpolation denken. Aber sie müßte auch die drei Sätze mit umfassen, die sich unmittelbar anschließen:

οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν (2, 22. S. 118).

Es ist auch auffällig, daß Theophilus, der nicht selten auf frühere Ausführungen zurückverweist, hier nicht der Sätze gedenkt, die zwölf Kapitel früher sich finden:

αὐτὸς (nämlich: ὁ θεὸς)... ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων ἠθέλησεν ἄνθρωπον ποιῆσαι ᾧ γνωσθῇ· τούτῳ οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον... ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν (2, 10 S. 78f.).

Man wird ferner dreierlei mit Sicherheit sagen können: erstens, daß die mit ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ beginnenden oben abgedruckten Sätze samt den 10 Eingangszeilen des Kap. 2, 22, die ihnen vorangehen, der späteren Orthodoxie näher stehen, als es die Logoslehre des Theophilus sonst tut, zweitens, daß dennoch (vgl. das φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ) die dem ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ vorangehenden Ausführungen für die spätere Orthodoxie der Ergänzung bedürftig erscheinen

---

οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων, οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ. καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ θεία γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς τὸν Ἀδὰμ λέγοντα τῆς φωνῆς ⟨τοῦ θεοῦ⟩ ἀκηκοέναι. φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ;

konnten, die in den mit dem ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ beginnenden Sätzen vorliegt, und drittens, daß ein Interpolator auf Grund von 2, 10 mit oder ohne Zuhilfenahme von Justin, dial. 61 (Otto S. 215 f.) diese Ergänzung hätte verfassen können. Dennoch möchte ich solche Interpolationshypothese nicht befürworten. Und nicht nur, weil sie etwas Gewaltsames und Willkürliches hat. Vielmehr deshalb, weil die oben abgedruckten mit ὁμιλῶν abschließenden Sätze ohne das Vorangehende in der Luft schweben, aber ihres archaischen Charakters wegen (vgl. oben S. 64 u. 394) einem Interpolator nicht zugetraut werden können. Es muß also damit gerechnet werden, daß Theophilus selbst in ad Autolycum 2, 22 von dem λόγος ἄσαρκος als dem υἱὸς τοῦ θεοῦ gesprochen hat. Aber diese Tatsache verträgt sich mit dem oben gewonnenen Ergebnis, daß die auf denselben Theophilus zurückzuführende IQTU den Begriff des Logos-Sohnes nicht kannte. Denn erstens zeigt das nur einmalige Vorkommen des Begriffs des Logossohnes in den Büchern ad Autolycum und der Umstand, daß dieser Begriff zu der sonstigen Logosvorstellung der Bücher ad Autol. schlecht paßt, deutlich, daß der Begriff des Logos-Sohnes für den Autor ad Autolycum kein geläufiger Begriff ist. Und zweitens steht der Annahme nichts entgegen, daß Theophilus in der Schrift gegen Marcion, die 10—20 Jahre älter sein kann, als die Bücher ad Autolycum, den Begriff des Logos-Sohnes noch nicht kannte. Daß er ihn später, in den Büchern ad Autolycum, übernahm, kann nicht auffällig genannt werden. Er wird dazu bestimmt gewesen sein durch den Einfluß älterer apologetischer Schriften — Justins Apologie scheint ihm nicht unbekannt gewesen zu sein (Harnack TuU. 1, 1 und 2 S. 132) — und vielleicht auch durch die Absicht, den allgemeinchristlichen Glauben an den „Sohn Gottes“ (von dem ja auch Celsus wußte) heidnischem Denken verständlich zu machen. Uns sehen die Sätze, in denen Theophilus in 2, 22 der neuen Logosvorstellung Ausdruck gab, aus wie Alterszusätze in einem jugendlicheren Texte, wie spätere Linien auf einer älteren Zeichnung. Theophilus selbst wird sich des ebenso wenig bewußt geworden sein, wie andre Christen seiner Zeit, deren christologische Gedanken die gleiche Entwicklung, und z. T. in viel gründlicherer Weise, durchgemacht haben. Auch Irenaeus kann seine Logos-Christologie nicht schon in seinen

jungen Jahren gehabt haben, und es muß in der Zeit, da die Bücher an den Autolycus entstanden sind, um 181, nicht wenige gebildete Christen gegeben haben, von denen dasselbe gilt. Weshalb sollten wir uns also scheuen, Entsprechendes bei Theophilus anzunehmen, wenn gute Gründe für diese Annahme sprechen? Hat doch Marcell noch im vierten Jahrhundert den Begriff des Logos-Sohnes sich gefallen lassen, obwohl er es empfand, daß er zu seinem Denken eigentlich nicht paßte!

3. Ist es richtig, was in Nr. 2 ausgeführt ist, so ist erwiesen, daß Irenaeus selbst da, wo er wahrscheinlich eng an IQTU sich anschloß, mehrfach seine Formulierungen eingefügt oder (vgl. S. 391 f.) das, was er in der Quelle fand, umgestaltet hat. Eine reinliche Ausscheidung der Quelle IQTU aus dem Irenaeustext ist daher unmöglich. Und auch da, wo die Quelle sich deutlich verrät, wird man nie mit Sicherheit sagen können, daß man im einzelnen genau, geschweige denn vollständig, ihren Wortlaut zu erkennen vermag. Dennoch ist es möglich, unter Berücksichtigung des in diesem Paragraphen Ausgeführten wenigstens ungefähr den Umfang dessen zu bestimmen, was Irenaeus dem Theophilus entlehnt hat (vgl. § 25).

§ 25. Versuch einer Abgrenzung des von Irenaeus dem Theophilus Entlehnten.

1. Wenn ich, um dies zu tun, der Reihenfolge des Irenaeustextes nach die Stellen bespreche, die in § 3 und gelegentlich später als zum Einflußbereich von IQT und IQU gehörig sich herausgestellt haben, so ist die erste 1, 22, 1. I, 188f. (oben S. 36, Nr. 25; vgl. S. 40). Hier sind die Ausführungen des Irenaeus zweifellos von IQT beeinflußt; aber es ist Irenaeus selbst, der hier spricht (vgl. S. 40). Ein Bruchstück von IQT liegt hier also nicht vor.

2. Dasselbe gilt, wie oben S. 40 schon dargetan ist, von 2, 28, 2. I, 349 (oben S. 36, Nr. 26).

3. Dagegen liegt 2, 30, 9. I, 367f. (oben S. 15, Nr. 7 mit der Fortsetzung S. 75) in dem, was dem zurückweisenden Eingangssatze des Irenaeus folgt, m. E. eine Entlehnung aus IQT vor, der nur einige (oben S. 15 ausgelassene) allgemein antignostische Sätze von Irenaeus eingefügt sind. Nichts verrät

hier bis hin zu dem S. 392f. besprochenen Zusatze des Irenaeus (hic pater domini nostri etc.) dessen eigene Theologie, während der trinitarische Monotheismus des Theophilus deutlichst hervortritt. Vorher wie nachher zeigt sich keine Spur der Quelle.

4. In bezug auf 3, 8, 3. II, 29f. hat sich uns von zwei verschiedenen Seiten aus (vgl. S. 42 bei Nr. 28 und S. 55) ergeben, daß in dieser Nummer bis hin zu dem necesse est omni modo, ut etc. IQT eingewirkt hat[1]. Es müssen auch mehr oder weniger ipsissima verba von IQT hier erhalten sein. Sie reinlich auszuscheiden, ist aber nicht möglich.

5. Die Paragraphen 3, 18, 6 fin.—20, 4 (II, 100—109) sind der erste größere Abschnitt, der zweifellos unter dem Einfluß von IQT steht. Dieser Einfluß von IQT ist uns in bezug auf eine ganze Reihe von Stellen dieses Abschnitts gewiß geworden[2]. Andererseits findet sich in dem Abschnitt nicht wenig, was zweifellos auf Irenaeus selbst zurückgeht[3]. Muß man sich deshalb mit der Annahme begnügen, daß in dem

1 Zum Eingange von 3, 8, 3 vergleiche das mirabilis (Jes. 9, 5) in der Epideixis, TuU. 31, 1, S. 31 (in doppelter Anwendung).

2 Zu dem luctatus est enim et vicit — destruens peccatum am Ende von 3, 18, 6 vgl. oben S. 97; zu dem θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον in 3, 18, 7, S. 101 vgl. oben S. 28; zu dem veniens autem lex etc. in derselben Nummer vgl. oben S. 98; zu dem ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος κτλ. in 19, 3, S. 104 vgl. 91; zu dem descendere in ea, quae sunt deorsum — in semetipso faciens in derselben Nummer (II, 105) vgl. oben S. 89; zu dem quasi naturaliter similis deo in 3, 20, 1. II, 106 vgl. oben S. 28; zu dem sentiat de deo, quantus est deus; gloria enim hominis deus, operationis (so, nicht operationes, wird mit Grabe, dem Massuet, S. 214 nota 6, zuzustimmen geneigt ist, trotz Harveys Einwendung, II, 106 note 7, vornehmlich deshalb zu lesen sein, weil das „dei“ mit zu omnis sapientiae et virtutis hinzugehört) vero dei et omnis sapientiae et virtutis receptaculum homo in 3, 20, 2. II, 106 vgl. oben S. 28; zu dem in paternam imponens regulam ad videndum deum et capere deum patrem donans vgl. oben S. 28; zu dem verbum dei quod habitavit in homine [et filius hominis factus est], ut assuesceret hominem percipere deum et assuesceret deum habitare in homine, secundum placitum patris vgl. oben S. 92; zu dem Bethlehem im Süden in 3, 20, 4. II, 119 vgl. oben S. 29.

3 Das gilt schon von dem „plasmati suo“ in 3, 18, 6 fin II, 100; es gilt sicher von dem Satze (s. u. S. 402): quapropter et per omnem aetatem venit in demselben Paragraphen (II, 101) und von seinem Schlußsatze, der den Rekapitulationsbegriff bringt (vgl. oben S. 373),

Abschnitt 3, 18, 6 fin.—20, 4 einzelne, mehr oder minder behauene Bruchstücke von IQT zwischen eigenen Ausführungen des Irenaeus sich finden? Ich glaube, man kommt zu bestimmteren Ergebnissen, wenn man den Abschnitt in drei Teile teilt, über die verschieden zu urteilen ist. Der Schlußsatz von 3, 18, 7, in dem der Rekapitulationsbegriff sich findet, und der ihm folgende Paragraph 3, 19, 1, der — allerdings unter auffälliger Betonung der δωρεὰ τῆς υἱοθεσίας — der physischen Erlösungslehre des Irenaeus Ausdruck gibt[1], bilden ein auf Irenaeus selbst zurückzuführendes Ganzes, das 3, 18, 6 fin. bis 7 fin. von 3, 19, 2—20, 4 scheidet. Im ersten dieser drei Teile stehen der Schlußsatz von 3, 18, 6 samt dem Eingange von 3, 18, 7 und ein wenig später sich findender, oben (S. 98) durch eine Einfügung erst verständlich gemachter, Satz jedenfalls in enger Beziehung zu IQT. Aber diese Beziehung, ja der Sinn der Sätze ist durch die Verwertung, die Irenaeus von ihnen gemacht hat, undeutlich geworden. Ich muß die Sätze zunächst zitieren:

I. Luctatus est enim et vicit, erat enim homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens. alligavit enim fortem et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo destruens peccatum. est enim piissimus et misericors dominus et amans humanum genus. haerere fecit καὶ ἥνωσεν οὖν, καθὼς προέφαμεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. [καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας[2].] ἔδει γὰρ τὸν »μεσίτην

---

ebenso auch von dem Satzgefüge: non enim poteramus ... mortale ab immortalitate in 3, 19, 1. II, 103 (vgl. oben S. 373). Und es läßt sich zur Sicherheit auch erheben bei dem καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας in 3, 18, 7. II, 100, s. unten Anm. 2.

1 Neben dieser physischen Erlösungslehre, fällt die dreimalige Erwähnung der υἱοθεσία auf, weil dieser Begriff aus dem Gedankenkreise der religiös-sittlichen Versöhnungslehre stammt.

2 Der eingeklammerte Satz: καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ (im Latein ist counitus zu lesen, denn Harveys Annahme, daß dies Wort sonst nicht vorkomme, ist irrig; vgl. Souter in Old latin biblical texts Nr. VII, Oxford 1923, p. LXXVIII, s. o. S. 88, Anm. 3)

θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων« (1. Tim. 2, 5) διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. qua enim ratione filiorum adoptionis eius (τῆς υἱοθεσίας αὐτοῦ) participes esse possemus, nisi per filium eam, quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi verbum eius communicasset nobis caro factum. . . .

II. veniens autem lex, quae data est per Moysem et testificans de peccato quoniam ⟨contra sententiam est dei et de adversario nostro quoniam⟩ peccator est, regnum quidem (μὲν) eius abstulit, latronem et non regem eum detegens et homicidam eum ostendens, oneravit autem (δὲ) hominem, qui habebat peccatum in se, reum mortis ostendens eum.

Irenaeus verwertet diese beiden Stellen (I und II) innerhalb seiner im Anfange von 3, 18, 1 beginnenden Ausführungen gegen diejenigen, qui dicunt eum putative passum, also nur den Gott-Logos in ihm sahen. Denn erst im Anfange von 3, 19, 1 wendet sich Irenaeus mit dem rursus autem, qui nude tantum hominem eum dicunt ex Joseph generatum unter deutlichem Rückblick auf den Anfang von 3, 18, 6 gegen die gegensätzlich dem Doketismus entsprechende Irrlehre. Ob diese Verwertung von I und II ihrem ursprünglichen Sinne gemäß ist, wird unten zu prüfen sein. Zunächst muß eine andere Linie, auf der wir weiterkommen, verfolgt werden. Bei I ist die Verwertung, die Irenaeus von ihr macht, unmittelbar begreiflich; denn hier in I ist, wie die Anknüpfung an 1. Tim. 2, 5 zeigt, von dem „εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων", dem ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, die Rede (vgl. auch das vorangehende „erat enim homo"). Die zweite Stelle II zeigt keinen solchen Anknüpfungspunkt für antidoketische Verwertung. Aber bald nachher wird, wenn auch erweitert, die von Irenaeus sonst nie zitierte zweite der drei Paulusstellen angeführt, in der Jesus Christus ein ἄνθρωπος genannt wird: Rö. 5, 19. Dies

---

θεῷ οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας erweist sich deutlich als ein Zusatz des Irenaeus. Er hinkt dem πάλιν so nach, daß dieser dritte Gedanke schon formal überflüssig ist, und die ἕνωσις φυσική, auf die das συνηνώθη hinweist, paßt nicht zu der im Folgenden sich zeigenden Auffassung der ἕνωσις. Eben deshalb bestätigt der Zusatz, daß der übrige Text (s. o. S. 28 ff.) übernommen ist.

Zitat diente antidoketischer Verwendung und hat sie auch in dem, was ihm folgt, gefunden. Es gehört schon deshalb wahrscheinlich zu dem aus IQT Entlehnten hinzu. Das bestätigt das Satzgefüge, das zwischen diesem Zitat von Rö. 5, 19 und der oben abgedruckten Nr. II steht:

III. spiritalis enim cum lex esset, manifestavit tantummodo peccatum, non autem interemit, non enim spiritui dominabatur peccatum, sed homini. oportebat enim eum, qui inciperet occidere peccatum et m o r t i s r e u m r e d i m e r e hominem id ipsum fieri, quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine (von einem Menschen) interficeretur et homo (der Mensch generell: die Menschheit) exiret a morte. ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου [τοῦ πρώτως ἐκ γῆς ἀνεργάστου πεπλασμένου] ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ καὶ ἀπέβαλον τὴν ζωήν, οὕτως ἔδει καὶ δι' ὑπακοῆς ἑνὸς ἀνθρώπου [τοῦ πρώτως ἐκ παρθένου γεγενημένου] δικαιωθῆναι πολλοὺς καὶ ἀπολαβεῖν τὴν σωτηρίαν.

Die eingeklammerten Satzteile haben mit dem Gedankengange des ganzen Abschnitts nichts zu tun; sie dämpfen auch den Ton, der auf dem παρακοὴ und ὑπακοὴ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου liegt. — Sie scheinen von Irenaeus, dem diese Art der Betonung der Jungfrauengeburt geläufig ist (vgl. 3, 19, 1. II, 103; 3, 21, 10. II, 121), hinzugefügt zu sein. Doch ist das hier von keiner Bedeutung und mag daher in suspenso bleiben. Wichtig aber ist, daß das, was dem Zitat von Rö. 5, 19 in Nr. III vorangeht, die Brücke schlägt zwischen diesem Zitat und Nr. II. Leider ist freilich in III die zitierte Ausführung des non enim spiritui dominabatur peccatum sed homini, sowohl für sich genommen, wie in dem Zusammenhange, m. E. unverständlich[1] und vielleicht mangelhaft überliefert. Aber nicht nur das „mortis reum", sondern alles, was von dem Gedankengange erkenntlich ist, verbindet III mit II. Auch III wird aus IQT stammen.

---

1 Es ist auch für Hayd unverständlich gewesen. Wenn er bei seiner Übersetzung: „denn nicht über den Geist herrschte die Sünde, aber über den Menschen" zu „Geist" die Anmerkung bringt: „der das Gesetz gab", so ist das, sowohl für sich genommen, wie in dem Zusammenhange nur eine Unverständlichkeit mehr.

Gilt dies auch von den beiden Sätzen, die zwischen I und II stehen? Sie lauten:

quapropter et per omnem venit aetatem omnibus restituens eam, quae est ad deum communionem. igitur qui dicunt eum putative manifestatum neque in carne natum neque vere hominem factum, adhuc sub veteri sunt damnatione; advocationem praebentes peccato, non devicta secundum eos morte, quae ἐβασίλευσεν ἀπὸ Ἀδάμ κτλ Rö. 5, 14.

Der erste dieser Sätze ist, wie 2, 22, 4f. I, 330f. beweist, zweifellos Eigengut des Irenaeus. Bei dem zweiten muß man bedenken, daß schon IQT in seine Ausführungen eine polemische Bemerkung gegen den Doketismus des Marcion eingefügt haben kann. Aber dieser Gedanke ist doch abzuweisen, denn erstens ist das „advocationem praebentes peccato non devicta secundum eos morte“ vor dem folgenden Satze, d. h. vor dem Hinweis darauf, daß das Gesetz den Menschen als von der Sünde belastet und dem Tode verfallen offenbart, schwerlich an seinem Platze, zweitens erinnert das advocationem praebere peccato an das Irenaeische „advocatos se serpentis et mortis ostendunt“ in 3, 23, 8. II, 130 und drittens paßt die „Besiegung des Todes“ besser zu der physischen Erlösungslehre des Irenaeus als zu den nachfolgenden Ausführungen von IQT. Auch der zweite Satz ist also Irenaeisch. Das igitur, qui dicunt eum putative manifestatum nimmt die Polemik gegen die „qui dicunt eum putative passum“ (3, 18, 5. II, 99) wieder auf, rückt die Entlehnungen ein in den Gedankengang des Irenaeus. Dem gleichen Zweck dienen die auf III folgenden Schlußsätze von 18, 7. Auch sie sind offenbar Eigengut des Irenaeus. Aus IQT stammen also nur I, II und III. In welchem Umfange sie wörtlich[1] entlehnt sind, können zwei Beobachtungen lehren. Erstens ist offenbar, daß I, II und III mit der Polemik gegen den Doketismus, der sie dienstbar gemacht sind, nichts zu tun haben. Sie zeigen die Erlösungslehre von IQT, in der nach der vorbereitenden Wirkung der lex die Überwindung des Teufels, die redemtio und die Versöhnung mit Gott die Hauptbegriffe gewesen zu

1 „Wörtlich“ in dem weiteren Sinne, der nicht ausschließen soll, daß Irenaeus verkürzt haben mag, ja ganze Sätze ausgelassen haben kann und die Ausdrucksweise vielleicht seinem Stile gelegentlich genähert hat.

sein scheinen[1]. Die drei Absätze I, II und III schließen sich nicht unmittelbar aneinander an; ja, vielleicht ist auch innerhalb der Nummer I zwischen dem Schluß von 3, 18, 6 und dem Anfang von 3, 18, 7 von Irenaeus etwas ausgelassen, denn das οὖν in 3, 18, 7 erklärt sich aus 3, 18, 6 nur unvollkommen. Daraus folgt, daß in I, II, III verhältnismäßig unbehauene Bruchstücke von IQT erhalten sind. — Es bestätigt sich dies auch noch durch eine weitere Beobachtung. In den von Irenaeus zwischen I und II eingefügten Sätzen ist in dem ersten (quapropter et per omnem venit aetatem) der Logos (oder der präexistente filius dei) das Subjekt. Er ist's auch, an den im zweiten Satze bei dem „qui dicunt eum putative manifestatum" gedacht ist. Für die Theologie des Irenaeus ist, wenn er von der Erlösung redet, zumeist der Logos das Subjekt, der sich „seines Geschöpfes" erbarmt. Aber im Schluß von I ist das Subjekt Gott, wie das „filiorum adoptionis eius", das „ad ipsum communionem" und das „verbum eius" beweist. Daher wird auch bei dem εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν nicht an den θεὸς λόγος, sondern (dem trinitarischen Monotheismus von IQT entsprechend) an den einen Gott gedacht sein, der, durch seinen Logos und seine Sophia handelnd, per se ipsum die Welt schuf und ebenso auch bei der Erlösung als das wirkende Subjekt gedacht sein wird. Das εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν hat dann seine genaue Parallele in der (ja auch von Theophilus herrührenden) Quelle IQU: homo . . .

---

1 Das interficere peccatum nenne ich nicht. Denn dabei handelt es sich, wie es scheint — und das paßt zu der allmählichen Verwirklichung der Heilsabsicht Gottes, deren Betonung für IQT charakteristisch ist, — um einen Anfang, den Christus (is qui inciperet occidere peccatum) herbeiführt. Einiges über die Erlösungslehre von IQT wird noch später offenbar werden. Sie im Zusammenhange zu behandeln, kann in diesem Buche nicht meine Aufgabe sein. Aber es ist ein Thema, dessen Behandlung sich lohnt. Eine Quelle, die dabei zur Vergleichung herangezogen werden muß, ist der liber Heraclidis des Nestorius. Denn da Theodoret nicht mehr in rein antiochenischen Bahnen geht und Chrysostomus durch die Menge seiner exegetisch gewonnenen Gesichtspunkte verwirrt, kann man zuverlässige, ausführliche Auskünfte über die antiochenische Erlösungslehre am sichersten von Nestorius erhalten. Was man bei ihm findet, zeigt, daß er in der von Theophilus herlaufenden Tradition stand.

extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam dei patris, qui miseratus est plasmati suo et dedit salutem ei per verbum (5, 21, 3. II, 384). Von hier aus ergibt sich, daß auch bei dem „haerere itaque fecit et adunivit . . . hominem deo" im Anfange von 3, 18, 7 Gott das Subjekt sein wird. Dazu paßt auch das „haerere fecit". Denn, wenn nicht wörtlich, so doch dem Sinne nach entspricht es einem συνῆψεν. Das καὶ ἥνωσεν mag schon in IQT daneben gestanden haben; auch die späteren Antiochener haben ja von einer ἕνωσις des Göttlichen und des Menschlichen in Christus gesprochen. Möglich ist aber auch, daß das καὶ ἥνωσεν von Irenaeus hinzugefügt ist, auf den ja auch, wie wir sahen, der Satz „καὶ εἰ μὴ συνηνώθη — ἀφθαρσίαν" zurückgeht. Von hier aus kann nun endlich auch über den Schluß von 3, 18, 6 und sein Verhältnis zu IQT geurteilt werden. Im ersten der beiden Sätze, die diesen Schluß bilden, ist von dem luctatus est an bis hin zu dem „solvit infirmos" der geschichtliche Jesus Christus (der εἷς μεσίτης von 3, 18, 7) das Subjekt; aber das „et salutem donavit plasmati suo" und das „est enim piissimus et misericors dominus" bezieht sich bei Irenaeus zweifellos auf den menschgewordenen Logos. Es ist daher möglich, daß die Schlußzeilen von 3, 18, 6 (et salutem — humanum genus) von Irenaeus herrühren. Aber ebenso denkbar ist, wenn man an die oben zitierten Worte aus IQU (5, 21, 3) denkt, daß der Schlußabschnitt von 3, 18, 6, d. i. der Anfang von Nr. I (oben S. 399f.), aus zwei Bruchstücken von IQT besteht, d. h. daß das salutem donavit plasmati suo ursprünglich (in IQT) eine Aussage über Gott brachte und daß Gott der dominus (deus) misericors des Schlußsatzes ist[1]. Entscheidbar ist dies Entweder-Oder nicht. Aber gleichviel, was man für wahrscheinlicher hält, — das scheint mir sicher, daß auch die im vorigen dargelegten Beobachtungen über das die Erlösung wirkende Subjekt in dem aus 3, 18, 7 stammenden Teile von I ein Beweis dafür sind, daß in I (vielleicht mit Ausnahme der Schlußzeilen von 3, 18, 6, wie wir sahen) — über II und III, von denen dasselbe gelten wird (vgl. oben), geben diese Beobachtungen keinen

1 Vgl. das Zitat von Exod. 34, 6f. (dominus deus misericors et pius etc.) in einer späteren Stelle von IQT (4, 20, 8. II, 220).

Aufschluß — verhältnismäßig unbehauene Bruchstücke von IQT vorliegen.

5b. Einfacher liegen die Dinge bei dem dritten Teile des Abschnittes (19, 2—20, 4). Freilich fehlen auch in 3, 19, 2 und 3 (II, 104f.) nicht alle Spuren Irenaeischer Formulierung. In dem Satze:

quoniam autem est ipse proprie praeter omnes, qui fuerunt tunc homines deus et dominus et rex aeternus et unigenitus et verbum incarnatum praedicatum et a prophetis omnibus et apostolis et ab ipso spiritu, adest videre omnibus, qui vel modicum de veritate attigerint (3, 19, 2. II, 104)

sehen die ersten Zeilen freilich durchaus nach Übernommenem aus (vgl. oben S. 75), und auch die gesperrt gedruckten Wörter könnten sehr wohl von Theophilus herrühren. Aber die den ganzen Satz regierenden Schlußzeilen sind doch offenbar von Irenaeus formuliert; und ist hier seine Hand erkennbar, so wird man sie auch in den gesperrten Wörtern erkennen müssen. — Zweifellos Irenaeische Färbung hat, wie die Sperrungen zeigen, trotz der auffälligen Begründung des „filius dei" nach Luk. 1, 35 auch der Satz

hic igitur filius dei dominus noster existens verbum patris et filius ⟨dei⟩, quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis (3, 19, 3. II, 104)

und auch die Ausführungen, die sich anschließen, sind ebenso gewiß, wie sie stärkste Einflüsse von IQT zeigen (vgl. auch impleto tempore condemnationis oben S. 70, zu dem offerentem eum hominem, qui inventus erat oben S. 90, zu dem quemadmodum caput etc. oben S. 368), meist unbearbeitet der Quelle entlehnt worden; vgl. über das quaerentem ovem quae perierat, quod quidem erat proprium ipsius plasma (vgl. oben S. 89f., und über das cum hominem qui inventus erat oben S. 89 Anm. 1). Und über 20, 4. II, 108 wird man sogar sagen müssen, daß außer der Art, wie Hab. 3, 3 verwendet wird (vgl. oben S. 73), nichts an die Quelle IQT zu denken nötigt. Aber in 19, 2, 3 ist das Wenige, was nicht aus IQT stammen kann, leicht ausscheidbar, und in 3, 20, 1—3. II, 105 bis 108 ist, abgesehen von dem et filius hominis factus est am Ende von 20, 3. II, 107 (vgl. oben S. 92), nichts, das nicht

wörtlich so aus IQT hergeleitet werden könnte[1]. Und es ist in 20, 1—3 nicht nur einzelnes, das die Quelle verrät (vgl. oben S. 91f.), auch der gedankliche Inhalt dieser Paragraphen paßt ausgezeichnet in die Quelle. Von der Langmut (magnanimitas, μακροθυμία) Gottes hat freilich auch Irenaeus selbst reden können[2]; aber für allmähliche Erziehung der Menschen, von der IQT redet, ist das magnanimum oder patientem fuisse Gottes (20, 1. II, 105, 4, 37. II, 291 Z. 7 von unten), ist die magnanimitas dei (20, 2. II, 106) ebenso charakteristisch (vgl. auch 4, 39, 1. II, 298), wie das provehi und das assuescere des Menschen (20, 2. II, 107). Dagegen — das gilt auch von 3, 19, 2, 3 — ist m. E. unverkennbar, daß der ganze Abschnitt 3, 19, 1—20, 4 in dem Zusammenhange, in dem er bei Irenaeus steht, den Eindruck des Hineingezwungenen macht. Irenaeus ist hier — auch der Anfang von 3, 20, 4. II, 108 zeigt das, und 3, 21, 1. II, 110 paßt dazu[3] — bei der Polemik gegen die qui nude tantum hominem eum dicunt. Die Entlehnungen aus IQT bieten nur einzelnes, das dafür als Beweis angeführt werden kann; ihr eigentlicher Zweck ist ein anderer: sie gehören, wie die Bruchstücke von IQT in 3, 18, 6 und 7 (vgl. oben S. 399), zu Ausführungen über die Erlösung. Im besonderen sehen die Ausführungen in 20, 1—3 aus wie Einleitungsausführungen zu dem visus est deus per filium adoptivo. Ausdrücklich heißt es: dehinc misericordiam consecutus est per filium dei eam, quae est per ipsum percipiens adoptionem (20, 2. II, 107). Daß der ganze Abschnitt 3, 20, 1—3 — über 19, 1 und 2 und über 20, 1 ist oben S. 405f. das Nötige gesagt worden — so, wie er bei Irenaeus lautet, wörtlich aus IQT entlehnt sei, ist dennoch weder beweisbar noch wahrscheinlich. Ja, daß Irenaeus nichts ausgelassen hat, wird man für unwahrscheinlich halten müssen[4]. Aber mit den Einschränkungen,

---

1 Über das hic enim tenens .. veram gloriam in 20, 2. II, 107, vgl. unten Anm. 4.

2 1, 10, 3. I, 95 (vgl. vom Menschen: 2, 32, 1. I, 372; 3, 12, 9. II, 65).

3 Es schließt ab und leitet zu Neuem über.

4 Erasmus meinte in bezug auf 3, 19, 1. II, 103: Irenaeus dicit Christum iuxta humanam naturam adoptatum, ut fieret filius dei. Verba enim sic habent: „Et qui filius dei est, filius hominis factus est, commixtus verbo dei, ut adoptionem percipiens fiat filius dei“ (argum. in tertium librum, Massuet app. S. 3); vgl. Feuardents Kritik,

die sich daraus ergeben, wird man 3, 20, 1—3 für IQT in Anspruch nehmen dürfen.

6. In 3, 23, 6. II, 128f. stammt der Anfang, die oben S. 70 abgedruckte Stelle: quapropter et eiecit eum — interponens mortem zweifellos mehr oder minder wörtlich aus IQT, weil die Stelle, wie oben (S. 70f.) bewiesen ist, von dem Verfasser der Bücher an den Autolycus herrührt. Hier muß gefragt werden, ob diese Stelle ein vereinzeltes Bruchstück

---

ed. 1575 S. 288 nota 6). Wie Erasmus zitiert, so lesen in der Tat alle Hss. außer dem Clarom., der statt „ut adoptionem" richtig (d. h. dem von Theodoret erhaltenen griechischen Texte gemäß) „et adoptionem" bietet. Das „ut" ist falsche Korrektur, die daraus sich erklärt, daß mit dem „et" der Satz infolge einer gleichfalls bei Theodoret erkennbaren Auslassung (ut homo) unverständlich geworden war. Der lateinische Text muß nach factus est lauten: ⟨ut homo⟩ commixtus verbo et adoptionem percipiens, fiat filius dei. So verbessert steht diese Stelle, die Irenaeisches Eigengut ist, dem Adoptianismus fern. Aber muß nicht in IQT, in dem der Sohnesbegriff erst für den geschichtlichen (und erhöhten) Christus verwendet war, bei der Ausführung darüber, daß Gott „visus est per filium adoptive" der Adoptianismus, den erst die späteren Antiochener überwunden haben, zum Ausdruck gekommen sein? Verrät er sich vielleicht noch in dem „per filium dei eam quae est per ipsum percipiens adoptionem" (3, 20, 2. II, 107)? Man würde dann erwarten, daß danach zuerst von Christo als dem filius dei gesprochen würde. In unserm Texte ist aber zuerst von dem (durch Christus erlösten) Menschen die Rede; dann erst wird mit dem „dum consimilis fiat eius, qui pro eo mortuus est" wieder auf Christus zurückgegriffen. Doch fällt in unserm Texte das „tenens ... veram gloriam de his, quae facta sunt et de eo, qui fecit" (20, 2. II, 107), auf. Was heißt das? Zweifellos ist „gloria" Übersetzung von δόξα, und Hayd (II, 37) meint dies, den lateinischen Übersetzer somit berichtigend, durch „Ansicht" wiedergeben zu können. Aber dagegen spricht, daß wenige Zeilen später bei dem „maiorem ab eo gloriam percipiet" dasselbe δόξα offenbar „gloria" bedeutet; und daß es kurz zuvor (20, 2. II, 106) heißt: gloria hominis deus, sowie daß in IQU das gloria mundana capi ein cadere a gloria dei ist (5, 22, 2. II, 385; vgl. Rö. 3, 23 u. 4, 20). Also wird δόξα hier (20, 2. II, 107, Z. 5 u. 8) an beiden Stellen vom Übersetzer richtig durch „gloria" wiedergegeben sein. Aber kann von dem erlösten Menschen das gelten, was nach dem „per filium dei eam, quae est per ipsum percipiens adoptionem" gesagt wird: „hic enim tenens sine inflatione et iactantia veram gloriam de his, quae facta sunt, et de eo, qui fecit, qui est potentissimus omnium deus, ... et manens in dilectione eius et subiectione et gratiarum actione, maiorem ab eo gloriam percipiet"? Stünde

aus IQT ist, oder ob auch der Zusammenhang, in dem die in Rede stehende Stelle sich findet, aus IQT stammen kann. Findet nach vorwärts hin der Gedankengang seinen Abschluß mit dem an das interponens mortem sich anschließenden Schluß von 23, 6. II, 129 „et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis resolutionem, quae fieret in terra, uti cessans aliquando

---

hier statt „percipiet“ das Perfektum „percepit“, so würde man, durch das in subiectione und durch das maiorem gloriam an das γενόμενος ὑπήκοος und an das αὐτὸν ὑπερύψωσεν in Phil. 2 erinnert, unter dem „hic“ den filius dei verstehen und erst dann, d. h. nach dem mit hic enim tenens beginnenden Satze über Christus, eine Aussage darüber für angebracht halten, daß der durch Christus erlöste Mensch so geleitet wird, daß er zu seiner Vollendung kommt provectus accipiens, dum consimilis fiat eius, qui pro eo mortuus est. Dafür (vgl. 4, 38, 3, II, 296: τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου), daß ähnliches, sei es von dem ursprünglichen Irenaeustexte, sei es von seiner Quelle, gesagt sei, ließe sich erstens geltend machen, daß bei dem unmittelbar auf das „maiorem ab eo gloriam percipiet“ folgenden „provectus accipiens“ der Text schwerlich in Ordnung ist — Grabe konjizierte „provectus (Particip) accipiet“; Massuet (dem Stieren folgt) hielt das provectus für einen von dem appositionell verstandenen accipiens abhängigen Accusativ pluralis, Harvey verbindet provectus als Genetiv singularis mit gloria (μείζονα τὴν δόξαν τῆς προκοπῆς παρ᾽ αὐτῷ λήψεται). Zweitens spräche dafür der Umstand, daß in 20, 1. II, 106 der gefallene Mensch charakterisiert wird als einer, der entgegen der Forderung ὅπως μὴ καυχήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (1. Ko. 1, 29) nec unquam de deo contrarium sensum accipiat, vielmehr non tenens veritatem (d. h. die von 1. Ko. 1, 29) inani supercilio iactatur (im Texte, dem Satzbau gemäß: iactaretur) quasi naturaliter similis esset deo. — Es liegt mir indessen fern, diese vielleicht nicht ganz unmögliche Vermutung als Hypothese geltend zu machen. Ja, es ist anzuerkennen, daß das unmittelbar vorher (20, 1. II, 106) vom erlösten Menschen Gesagte: ut insperabilem homo a deo percipiens salutem resurgat a mortuis et clarificet deum . . et semper permaneat glorificans deum et sine intermissione gratias referens pro ea salute, quam consecutus est vielleicht entscheidend zu gunsten der Beziehung des Satzes „hic enim tenens“ usw. auf den erlösten Menschen in die Wagschale fällt. Dennoch habe ich der andern, in bezug auf IQT „vielleicht nicht ganz unmöglichen“ Vermutung hier Ausdruck gegeben, damit deutlich wird, daß die Quelle, die Irenaeus benutzt hat, selbst dann, wenn Irenaeus wesentlich mit ihren Worten gesagt hätte, was er ihr entnahm, dennoch in diesen Entlehnungen nur unvollkommen erkennbar sein kann, da wir nicht erraten können, was Irenaeus möglicherweise ausgelassen hat.

homo vivere peccato et moriens ei inciperet vivere deo, der ebenso gut, wie das Vorhergehende, aus IQT stammen, aber auch eigne Erweiterung des Irenaeus sein kann? Oder stammt auch in 23, 7 noch etwas aus IQT? Spätestens von dem victus erat Adam an scheint mir Irenaeus hier selbständig zu sein. Denn der schon im Vorigen (3, 23, 2. II, 126) erledigte Gedanke, daß auch Adam (samt allen patres) des Heiles teilhaftig geworden sei, wird wieder aufgenommen zum Zweck einer Polemik gegen Tatian (23, 8. II, 130) die gewiß Eigengut des Irenaeus ist. Aber der größere Teil von 23, 7 bis hin zu dem victus est Adam ausschließlich[1], kann irgendwie — das Maß bleibt jedenfalls unsicher — aus IQT stammen, denn dem Irenaeus Eigenartiges verrät sich hier nicht und die Bezeichnung des Erlösers als partus Mariae ist zwar durch das semen mulieris erklärt, aber ohne jeden Hinweis darauf, daß der Erlöser Jesus mehr war als „der Sohn der Maria", demnach als Formulierung eines Antiocheners begreiflicher, denn als solche des Irenaeus. Doch kommt man hier über Möglichkeiten nicht hinaus. Etwas günstiger liegen die Dinge, wenn man von 23, 6 aus nach rückwärts sich umschaut. Der Gedankengang, in dem 3, 23, 6 steht, beginnt in 23, 1. II, 124f. mit dem Satze:

Necesse ergo fuit, dominum ad perditam ovem venientem et tantae dispositionis recapitulationem facientem et suum plasma requirentem illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius, id est Adam adimplentem tempora eius (lies suae; ἑαυτοῦ nicht αὐτοῦ)[2] condemnationis.

Dies gedanklich geschlossene Ganze zeigt (3, 23, 1—6. II, 124—129), von den oben gesperrt gedruckten Wörtern im Eingange abgesehen, keine Spur der eigenen Theologie des

---

1 Wenn Harvey (II, 129 note 4) vermutete, in den Worten „conculcaretur ab eo in novissimis temporibus insiliens humano generi leo, hoc est antichristus et draconem illum serpentem vetustum alligans" etc. sei das „Leo" aus ΔΚΩΝ (= δράκων) verschrieben, so war er zweifellos im Unrecht; denn die zitierte Psalmstelle (91, 13) fordert λέων und δράκων nebeneinander.

2 Wäre αὐτοῦ die rechte Lesart, so bezöge sich das adimplentem auf das Subjekt des Accusativ cum Infinitiv-Satzes, dominum; aber das ist sinnlos. Das adimplentem gehört zu dem ipsum hominem Adam.

Irenaeus. Stammt es — wenn auch vielleicht nicht ebenso wörtlich, wie wahrscheinlich 23, 6 — gleichfalls aus IQT? Diese Frage zu bejahen, empfiehlt gleich im Eingange das (vgl. den Schluß des Paralleldrucks auf S. 70) Adam adimplentem tempora eius (statt: suae) condemnationis; und der Schlußsatz: eum enim odivit deus, qui seduxit hominem; ei vero qui seductus est, *sensim paulatimque misertus est* spricht gleichfalls dafür, denn das sensim paulatimque misertus est fügt sich dem für IQT grundleglichen Gedanken der allmählichen Herausbildung der Gottebenbildlichkeit des Menschen (oben S. 61 Anm. 3 und S. 62 Anm. 2) vorzüglich ein. Auch in dem, was zwischen jenem Anfange und diesem Schlusse steht, erinnert manches an IQT und IQU: die Betonung der magnanimitas dei (23, 1. II, 125; vgl. oben S. 406), der Ausdruck paterna vindicatio (23, 2. II, 126; vgl. oben S. 27), die Ausführung über das alligare des Teufels durch den zweiten Adam (23, 1. II, 125; vgl. IQU 5, 21, 3. II, 383f.) und die Zurückführung dieses Tuns Jesu auf Gott (ib.; vgl. IQU oben S. 82)[1]. Man wird daher auch 23, 1—5 in den Einflußbereich von IQT hineinziehen müssen. Hat Irenaeus hier einfach den Theophilus ausgeschrieben? So weitgehendes Plagiieren wird man ihm ungern zutrauen. Andererseits muß sein Anschluß an IQT, da Spuren seiner eigenen Theologie, abgesehen von der Erwähnung der recapitulatio in dem überleitenden Eingangssatze, nicht zu erkennen sind, ein sehr enger gewesen sein. Wie ist das des Näheren zu denken? Vielleicht gibt *ein Satz* dieses Abschnittes Auskunft:

propter hoc et in initio transgressionis Adae, sicut enarrat scriptura, non ipsum maledixit Adam, sed terram in operibus eius, quemadmodum ex veteribus quidam ait, quoniam quidem transtulit deus maledictum in terram, ut non perseveraret in homine (3, 23, 2. II, 126)[2].

---

1 Man könnte geneigt sein, bei dem „iuste a *deo* recaptivatus“ anzunehmen, daß statt „deo“ vielmehr „domino“ zu lesen sei; aber das ist unratsam, weil bei dem vorangehenden „per secundum hominem alligavit fortem“ noch Gott das Subjekt ist.

2 Diese Äußerung des quidam ex veteribus ist die Nr. 2 unter den Worten der „Presbyter des Irenaeus“ bei Preuschen S. 65 (vgl. oben S. 376, Anm. 2).

Der Gedanke, dem die erste Hälfte dieses Satzes Ausdruck gibt, ist derselbe, der geistreicher in dem Zitat der zweiten Hälfte ausgesprochen wird; und dieser Gedanke ist eng dem verwandt, was an zwei anderen Stellen des hier in Rede stehenden Abschnittes ausgeführt worden ist[1]. Wären diese Stellen und der ganze oben abgedruckte Satz aus 3, 23, 2 von Irenaeus wörtlich aus IQT entnommen, wäre es also Theophilus, der sich auf den quidam ex veteribus beruft, so hätten wir drei, die abhängig voneinander gedanklich ganz ähnlich sich über Gen. 3, 14—19 ausgesprochen hätten: der quidam ex veteribus, Theophilus und Irenaeus. Daß das unwahrscheinlich ist, wird niemand leugnen. Also kann nur Theophilus der quidam ex veteribus sein. Irenaeus zitiert ihn hier ebenso wie 4, 4, 2. II, 153 mit dem bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum, mensura enim patris filius, quoniam et capit eum (oben S. 394), weil er die geistreich zugespitzte Ausdrucksweise dieser Quelle einfach herüberzunehmen in der Regel sich scheute[2]. Irenaeus wird die Ausführungen von IQT vielfach — nicht immer, wie sich auch unten bestätigen wird — seiner schlichteren Ausdrucksweise gemäß wiedergegeben haben.

7. 3, 24, 2. II, 132 (oben S. 13 Nr. 5) ist nach rückwärts an wesentlich Irenaeische Darlegungen angefügt, die in 23, 7 bei der Polemik gegen Tatian beginnen. Lenkt Irenaeus nun hier mit einem, wie es scheint, ziemlich wörtlich[3] aus IQT

---

1 Vgl. 23, 3. II, 126: non homini principaliter praeparatus est aeternus ignis, sed ei qui seduxit et offendere fecit hominem: 23, 5. II, 128: serpentem vero non interrogavit, sciebat enim eum principem transgressionis factum. sed maledictum primo immisit in eum, uti secunda increpatione veniret in hominem. eum enim odivit deus, qui seduxit hominem, ei vero, qui seductus est, sensim paulatimque misertus est.

2 Immer hat ers nicht getan. Z. B. der schon auf IQT ruhende Satz: facere proprium est benignitatis dei, fieri autem proprium est hominis naturae (4, 39, 2. II, 299) wird wörtlich aus IQT stammen.

3 Das ist ein Geschmacksurteil, das dem, der alle irgendwie auf IQT zurückgehenden Ausführungen des Irenaeus übersieht, wahrscheinlich einleuchten wird, aber, wenn überhaupt, nur durch langatmige Darlegungen bewiesen werden könnte, für die ich den Raum nicht verschwenden möchte.

entlehnten Satze und der von ihm wohl untrennbaren geistreichen Einführung desselben[1] zu seiner Quelle IQT zurück, deren Einfluß in 3, 23, 1—7 zu beobachten ist? Oder ist die hier in Rede stehende Stelle aus 3, 24, 2 ein gelegentlich von Irenaeus in seine (bis 3, 23, 5 laufende) antimarcionitische Polemik eingefügtes vereinzeltes Bruchstück aus IQT? Für erstere Möglichkeit sprechen einzelne, jedoch nicht entscheidende Gründe. Doch will ich mich, eben weil sie nicht entscheidend sind, bei ihnen nicht aufhalten. Die Frage muß unentschieden bleiben.

8. Nach früheren Ausführungen (vgl. S. 394 und 411) glaube ich auch das Zitat eines Ungenannten in 4, 4, 2. II, 153: ipsum immensum patrem — et capit eum für IQT in Anspruch nehmen zu dürfen. Es steht innerhalb solcher Ausführungen (4, 1, 1 bis 4, 5, 5), die, weil sie den Dispositionsabsichten, die Irenaeus in der Vorrede des 4. Buches kundtut, entsprechen, als sein literarisches Eigentum werden angesehen werden können. In 4, 6 fanden wir die Quelle IQA einwirkend (oben S. 225ff.). Das Zitat ist ein vereinzeltes Bruchstück aus IQT.

9. Ähnliches wird von 4, 7, 4. II, 164 (oben S. 14 Nr. 6) gelten. Denn, obgleich es möglich ist, daß schon in 4, 7, 2f. IQT einwirkt[2], so ist's doch noch unmittelbar vor dem sed habente copiosum et inenarrabile ministerium offenbar Irenaeus, der die Gedanken formuliert hat; und wenn gleich, wie in 4, 8, 1. II, 165, so auch noch in anderen der Kapitel bis hin zu 4, 19, 1 (z. B. in 4, 9, 3. II, 171; 4, 11, 2. II, 175) Spuren eines Einflusses von IQT vorzuliegen scheinen und in 4, 19, 2 und 3 zweifellos bereits die Gedanken einwirken, die Irenaeus in 4, 20, 1ff. aus IQT entlehnt, so ist es doch nicht nur aussichtslos, sondern auch unberechtigt, aus solchen Anklängen an Gedanken und Formulierungen von IQT irgendwie sichere Schlüsse ziehen zu wollen. Denn daß der Einfluß einer Quelle, die Irenaeus so weitgehend benutzt hat, wie IQT, auch in seinen eigenen

---

1 Vgl. oben S. 394, Anm. 1. Die Einführung beginnt mit dem gedanklich an das πατρικὸν φῶς in IQT (4, 20, 5. II, 216f.; 4, 39, 3. II, 300) erinnernden Satze: quapropter et lumen, quod est a deo etc.

2 Vgl das „hoc autem fecit Jesus“, das „sine administratione filii“ und die, abgesehen von dem „id est per verbum“, zu dem älteren Sohnesbegriff passende Erklärung von Mt. 11, 27.

Ausführungen gelegentlich sich verrät, ist natürlich. Der Anschluß an IQT wird in 4, 7, 4, abgesehen von dem von Irenaeus hinzugefügten „filius et spiritus sanctus“ (vgl. oben S. 14. 76. 412), ein wörtlicher sein. Dafür bürgt (vgl. oben S. 14 bei und mit Anm. 3) das „sua progenies et figuratio sua“ in seinem Verhältnis zu 4, 20, 1. II, 213 (oben S. 11 Nr. 1). Nur das kann die Frage sein, ob nicht in Rücksicht auf Epideixis c. 10 (oben S. 16 Nr. 9) der Relativsatz „quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli“ nur verkürzt wiedergegeben hat, was in IQT stand. Entscheidbar ist aber diese Frage nicht.

10. Bei 4, 20, 1. II, 212 beginnt der längste Abschnitt, in dem IQT stark — so stark wie sonst nur in 4, 37ff. — auf Irenaeus eingewirkt hat. Schon Bousset erkannte, daß in 4, 20, 8. II, 219 bis 4, 21, 3. II, 228, in 4, 25, 2 und in 33, 10—14 eine Quelle von Irenaeus benutzt sei. Die zwischen diesen drei Einflußstellen liegenden Abschnitte, die Bousset teils als Eigengut des Irenaeus, teils (4, 27, 1—32, 1, wenn auch durch Ausscheidung kleinerer Stücke) mit Harnack als von IQP abhängig ansah, kann auch ich nur wesentlich ebenso beurteilen, doch halte ich für wahrscheinlich, daß IQT auch noch in Kap. 22 und schon in 25, 1 einwirkt[1]. Aber ich glaube gezeigt zu haben, daß auch 4, 20, 1—7 und 4, 33, 15 auf dieselbe Quelle, und zwar IQT, zurückgeht. Dies Ganze handelt, wie wir sahen, von der Offenbarung Gottes. Mit dem Gedanken, daß der unsichtbare, unfaßbare Gott in Christo sichtbar und faßbar geworden sei und dadurch der Menschheit das Leben vermittelt habe, setzt er ein (4, 20, 1—5). Der Verfasser ist bei diesem

---

1 In 22, 1 bestimmt mich das significans patientiam dei und das inoperatum conditionis (nicht um eine Neuschöpfung, sondern um eine Vollendung der ersten handelt es sich hier); in 22, 2 das patriarchas direxit in dispositiones suas (vgl oben S. 307, Anm. 2) und namentlich das Begriffspaar praefigurari und deformari (wohl προτυπόω und ἐκτυπόω, vgl. 5, 29, 2. II, 405 und 1, 17, 2. I, 168. Im Eingangssatze von 21, 1 könnte das „ipsum verbum per se ipsum sordes abluit filiarum Sion, manibus suis lavans pedes discipulorum“ freilich nur von Irenaeus selbst formuliert sein, — wenn das „per se ipsum“ recht überliefert ist. Aber da das griechische X und P bei dem Namen Christi in der lateinischen Schrift beibehalten wurde, liegt die Annahme nahe, daß „per Christum“ zu lesen ist. — 25, 1 handelt auch schon von dem praefigurari der beiden Testamente und ist von 25, 2 schwer trennbar.

Gedanken von Anfang an (vgl. 4, 20, 4. II, 215) antimarcionitisch eingestellt — Gott ist „ignotus“ nur secundum magnitudinem —; aber, so heißt es dann (4, 20, 5), schon die Propheten haben in gewisser Weise „Gott gesehen“. Drei Stufen der Offenbarung (des videri Gottes) werden dann unterschieden: visus (est deus) — videat deum. Das scheint zugleich eine Angabe über die Disposition der Ausführungen des Verfassers zu sein. Denn nach allgemeineren Darlegungen über die mannigfachen Heilsveranstaltungen (οἰκονομίαι, dispositiones), durch die Gott sich offenbart hat (4, 20, 6—7), wird von 4, 20, 8 ab die erste Stufe des visus est per spiritum prophetice besprochen und bei dieser Besprechung ist der Verfasser, wenn sie auch da ein Ende zu finden scheint, noch bei 4, 33, 15. II, 269. Er gliedert diese Besprechung, wie schon Bousset gezeigt hat, in drei Gedankengruppen (vgl. 4, 20, 8. II, 219 und 220 und 4, 20, 12. II, 223): die Propheten sahen Gott in dem, was der Geist sie reden ließ, in Visionen, die ihnen zu teil wurden, und in manchen ihrer gottgewirkten Lebenserfahrungen (conversatione et actibus 20, 8; per operationem 20, 8. 220 bzw. operationibus 20, 12). Scharf hebt sich noch bei Irenaeus die zweite dieser Gedankengruppen ab: in 20, 12 werden drei Beispiele gegeben (Hoseas Ehe, seine Söhne, Mosis Ehe)[1], und in Kap. 21 wird unter demselben Gesichtspunkt von dem Leben Abrahams (21, 1, offenbar unvollständig), Isaaks (21, 2f.) und Jacobs (21, 3) gesprochen. Von den visiones ist, ohne daß dies so deutlich hervortritt, in 20, 9 und 10 die Rede — was in 20, 11 über den Apokalyptiker Johannes gesagt wird, ist entweder ein die Art des visionären Sehens erläuternder Exkurs von IQT oder (was mir wahrscheinlicher zu sein scheint) eine Einfügung des Irenaeus. Erst an dritter Stelle kommen (wohl infolge einer Umstellung, die auf Rechnung des Irenaeus zu setzen ist) in 4, 33, 10—15 die sermones der Propheten zur Sprache. Das „visus est deus per filium adoptive“ bleibt hier (doch vgl. oben S. 413) ebenso unerörtert, wie das videbitur paternaliter[2]. — Daß diese Dis-

1 Das vierte (die Hure Rahab; 20, 12 fin.) ist eine ungeschickte Zutat des Irenaeus (vgl. oben S. 388 Anm. 1).

2 Das paternaliter in 25, 3. II, 234 (oportebat quaedam quidem praenuntiari paternaliter (a patribus) ist sinnlos; es muß prophetice

position bei Irenaeus noch erkennbar ist, obwohl sie für das Ganze seines Werkes keine Rolle spielt und nicht einmal hier ganz zu ihrem Rechte kommt, ist ein starkes Argument dafür, daß Irenaeus in 4, 20, 1 ff. im allgemeinen sich eng an die Quelle angeschlossen hat. Inwieweit er es im einzelnen getan hat, kann, wenn überhaupt, nur durch eine Besprechung der einzelnen Abschnitte festgestellt werden (s. 10 b.).

10 b. Daß 20, 1 mit Ausnahme der Apposition „filius et spiritus" (vgl. oben S. 413) und des in den Zusammenhang gar nicht passenden „nec alius quis praeter verbum dei" mehr oder weniger wörtlich aus IQT entlehnt sind, scheint mir aus der in dem Wortlaut sich zeigenden engen Verwandtschaft mit 4, 20, 4 (oben S. 13, Nr. 4), 3, 24, 2 und 4, 7, 4 oben S. 13 f., Nr. 5 und 6; vgl. auch 2, 30, 9, oben S. 15, Nr. 7) mit Notwendigkeit sich zu ergeben, da bei all diesen Stellen auch andere Gründe ihren Zusammenhang mit IQT beweisen. — In 4, 20, 2 steht auch das Zitat aus dem Hirten des Hermas der Annahme nicht entgegen, daß der Abschnitt wörtlich aus IQT stammt[1]. Und geht dies Hermas-Zitat mit seiner Einführung auf IQT zurück, so ist darin ein deutliches Zeichen dafür zu erkennen, daß Irenaeus gelegentlich plagiatorisch von dieser seiner Quelle abhängig ist. Doch selbst wenn diese Tatsache

heißen. Die Korruption geht aber wahrscheinlich schon auf den griechischen Text zurück; denn in ihm ist die Verlesung eines πατρικῶς — dies, nicht πατρωνυμικῶς (wie 1, 4, 1. I, 33), wird das Äquivalent für paternaliter sein — in προφητικῶς leichter möglich, als die eines prophetice in paternaliter.

1 Das durch seine Einführung (καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα) in der Kanonsgeschichte berühmte Zitat aus Hermas (mand. 1, 1) reicht weiter, als Euseb (h. e. 5, 8, 7. S. 446, 5 Schwartz) es griechisch zitiert, und auch weiter, als die Ausgaben mit Massuet (S. 153) es aus Hermas griechisch ergänzen: noch das „omnium capax et qui a nemine capiatur" stammt aus dem „Hirten" (= καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν). — Daß schon IQT dies Hermas-Wort zitierte, also nicht erst Irenaeus es einfügte, wird durch ein Zwiefaches wahrscheinlich gemacht. Einerseits zeigt sich Theophilus wahrscheinlich auch in ad Autol. mit Hermas bekannt (Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 332 f. mit Anm. 3; Otto in seiner Ausgabe S. 4, Anm. 10 und S. 52, Anm. 15) und durch IQT klingt das erste Mandat des Hermas, vornehmlich das πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος auch sonst so mannigfach hindurch (vgl. 2, 30, 9. I, 368: omnia capiens, solus autem a nemine capi potest; 3, 24, 2. II, 132: nemo mensus est eam, d. i. magnitudinem et substantiam dei; 4, 20, 4 u. 6 II, 216 f.:

für das Hermaszitat unbestreitbar wäre, dürfte man daraus nicht mit Sicherheit schließen, daß in dem ganzen Paragraphen 4, 20, 2 der Anschluß an IQT ein ebenso enger sei. Ich habe den Eindruck, daß Irenaeus hier recht „wörtlich" aus IQT schöpft (vgl. oben S. 12, Anm. 1, über das „paternus" oben S. 27, das paternum lumen oben S. 27 Anm. 2); aber Gewißheit über das Maß der Abhängigkeit von IQT ist im einzelnen nicht zu erlangen. In dem augenscheinlich von Irenaeus selbst formulierten Paragraphen 4, 20, 3 wird nur die Beziehung von Prov. 8, 22ff. auf den hl. Geist aus IQT stammen. Die Paragraphen 4, 20, 4—11 haben aus IQT sehr viel mehr entnommen. Eine ganze Reihe für IQT charakteristischer, aber als Formulierung des Irenaeus unbegreiflicher Sätze, die in früheren Paragraphen dieses Buches besprochen sind, finden sich in diesem Abschnitt[1]. Zu den noch nicht erwähnten Archaismen gehört die zu dem strengen Monotheismus von IQT passende Redeweise von dem adventus dei secundum carnem[2]. In 20, 5. 6 und 9 ist vielleicht nichts

---

incapabilis), ja das positive χωρεῖν τὸν θεὸν διὰ πίστεως ist in dem Maße ein Grundbegriff von IQT (vgl. z. B. 4, 20, 6. II, 217; 4, 38, 7. II, 295), daß man, obwohl das, was Hermas sagt, gewiß weitverbreitete Überzeugung war, die Bekanntschaft von IQT mit Hermas, auch abgesehen von 4, 20, 2, annehmen darf. Andrerseits gilt von allen bisher nachgewiesenen Berührungen zwischen Irenaeus und Hermas (vgl. Zahn a. a. O. I, 333f. und „Der Hirt des Hermas", Gotha 1868 S. 267, Anm. 2), daß sie entweder wie 4, 20, 1f. dem Einflußbereich von IQT angehören (2, 30, 9. I, 367f.; 3, 24, 2. II, 132) oder daß sie zu unsicher sind, um eine Abhängigkeit des Irenaeus von Hermas beweisen zu können. Das erstere trifft auch auf Epid. 4, S. 3 und 6, S. 4 zu, zwei Stellen, die Zahn noch nicht nennen konnte; denn zwischen beiden steht das zweifellos von IQT abhängige c. 5 (oben S. 15, Nr. 8). Es ist auch oft schon bemerkt worden, daß zu dem, was sonst bei Irenaeus über seinen Kanon erkennbar ist, die Bezeichnung des „Hirten" als γραφή nicht paßt.

1 Vgl. das Register der Irenaeus-Stellen. Im besonderen verweise ich auf den Anfang von 20, 4 oben S. 13, Nr. 4; auf das incapabilis pater, secundum autem dilectionem ... concedit iis, qui se diligunt, ... videre deum in 20, 5. II, 216; auf die Stelle über das videri prophetice, adoptive und paternaliter ebenda (oben S. 19); auf die griechisch erhaltene Stelle in 20, 6 (z. B. oben S. 20); auf das hominibus quidem ostendens deum, deo autem exhibens hominem (20, 7. II, 218, vgl. oben S. 28) und das, was bis zum Ende der Nummer folgt (vgl. oben S. 27, Nr. 14) in 20, 7.

2 20, 9. II, 220: Exod. 33, 20ff. zeigt, quoniam impossibilis est homo videre deum et quoniam ... in novissimis temporibus videbit

spezifisch Irenaeisches zu finden. Es fehlt dergleichen aber sicher nicht in 20, 4[1], in 20, 7[2] und 20, 8[3] und wahrscheinlich auch nicht in 20, 10f.[4]. In dem eigenartigen Nebeneinander der Wirksamkeit des Logos und des Geistes in der vorchristlichen Zeit[5] braucht man keine Folge Irenaeischer Bearbeitung zu sehen; ja, wenn solche Bearbeitung auch vereinzelt mitwirken mag, im allgemeinen wird man den Tatbestand nicht durch

eum homo... in eo qui est secundum hominem eius adventu; vgl. 20, 6. II, 227: per prophetas figuraliter manifestabatur, quoniam videbitur deus ab hominibus, qui portant spiritum eius et semper adventum eius sustinent (= ὑπομένουσι).

1 Die ganzen 6 Zeilen, die in 20, 4 dem oben S. 13 in Nr. 4 Abgedruckten folgen, scheinen mir die Bearbeitung durch die Hand des Irenaeus zu verraten. Es genügt vielleicht, daß ich, sie zitierend, die mir als Irenaeisch erscheinenden Formulierungen sperre: semper per eum per quem constituit omnia. est autem hic verbum eius, dominus noster Jesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem coniungeret principio, id est hominem deo. et propterea prophetae ab eodem verbo (in IQT vielleicht: a deo) propheticum accipientes charisma praedicaverunt eius secundum carnem adventum (vgl. die vorige Anm.), per quem commixtio et communio dei et hominis etc. Was folgt, könnte wörtlich aus IQT stammen, denn das „suo plasmati" bezeichnet Gott (nicht „den Logos") als Schöpfer. Was an Stelle des wörtlich Zitierten in IQT gestanden hat, ist nicht erratbar; das Nicht-Gesperrte soll nicht als das Ursprüngliche ausgegeben werden.

2 Vgl. aber den Anfang oben S. 393.

3 Vgl. über den Satz secundum hanc igitur rationem etc. (d. i. die letzten 8 Zeilen des S. 390 Abgedruckten) oben S. 392 mit Anm. 1).

4 Die Beispiele aus dem Daniel scheinen mir mit einem andern (der Hypostasenlehre zum mindesten sich nähernden) Logosbegriff zu rechnen, als IQT (vgl. vorher: „verbum dispositiones exponebat" und den Schluß von 20, 11. II, 223: sic semper verbum dei velut lineamenta rerum futurarum habet et velut species dispositionum patris hominibus ostendebat). Überdies ist Dan. 3, 25 (bzw. 26) eine Stelle, die Irenaeus auch 5, 5, 2. II, 332 zitiert, und zwar dort wie hier — was aber auch bei Theophilus nicht unmöglich wäre (vgl. Th. Zahn RE³ IX, 403, 51f. und unten S. 420) — nach Theodotion (ὁμοία υἱῷ θεοῦ, LXX: ὁμοίωμα ἀγγέλου θεοῦ). Über das, was in 20, 11 dem eben zitierten Schluß vorangeht, s. oben S. 414f.

5 20, 5. II, 216: visus per spiritum prophetice; 20, 6. II, 217 videbant spiritum propheticum et operationes eius; 20, 8. II, 219: spiritus dei per prophetas futura significavit; — 20, 6. II, 218: omnia per verbum eius (d. i. dei) discunt; 20, 7. II, 218: verbum, dispensator paternae gratiae... fecit tantas dispositiones; 20, 10. II, 221: verbum... dispositiones exponebat.

sie erklären dürfen. Die Erklärung liegt vielmehr darin, daß der Geist als die immanent die Propheten inspirierende Wirkung Gottes gedacht ist, das Wort aber als das Gottes „dispositiones" deutende (vgl. oben S. 15f., Nr. 8 und S. 43, aber S. 36, Nr. 26). Ebensowenig darf man Anstoß daran nehmen, daß neben der präparatorischen Wirksamkeit des Geistes auch von einer Tätigkeit desselben während und nach der irdischen Wirksamkeit Christi gesprochen wird[1]. Denn z. T. sind das tiefe (an Joh. 6 44a erinnernde, von Luther zu Beginn der Erklärung des 3. Artikels in seiner Weise wiederholte) Gedanken, die dem Verfasser von IQT eher zuzutrauen sind als dem Irenaeus, z. T. allgemein christliche, die auch dem Verfasser von IQT um so weniger unbekannt waren, je zweifelloser ihn Paulus stark beeinflußt hat.

Inbezug auf 4, 20, 12—22, 2 und 25 ist eine ins Einzelne gehende Untersuchung hier weder zweckmäßig noch nötig. Daß in 20, 12, abgesehen von den von Irenaeus hinzugefügten Schlußsätzen über die Hure Rahab, der Anschluß an die Quelle ein enger ist, folgt daraus, daß der Sinn der drei Typen (vgl. oben S. 388) nicht so deutlich hervortreten würde, wenn die formulierende Hand des Irenaeus hier in nennenswerter Weise eingegriffen hätte. Denn ihm ist, wie die Hinzufügung der ganz andersartigen Ausdeutung der von Rahab aufgenommenen Kundschafter zeigt, die Eigenart der von IQT gehandhabten typologischen Erklärung des AT anscheinend nicht völlig deutlich geworden. In 21[2], 22 und 25 scheint der Irenaeustext zu dem von IQT sich ähnlich zu verhalten, wie es oben (S. 410f.) für 3, 23, 1—5 angenommen worden ist.

10c. In 4, 33, 10—15 redet in den Schlußbemerkungen (33, 15. II, 269) obwohl auch hier der Einfluß von IQT deutlich

1 4, 20, 8. II, 219: futurum erat, ut homo per sancti spiritus beneplacitum videret; 20, 9. II, 220: per sapientiam dei in novissimis temporibus videbit eum (d. i. deum) homo; 20, 4. II, 216: uti complexus homo spiritum dei in gloriam cedat patris; 20, 9. II, 221: tempora, in quibus cum omni tranquillitate spiritus dei vivificat et auget hominem.

2 An der vielgequälten Stelle über Jacob (21, 3. II, 227), an der Harvey, offenbar unter Grabes Einfluß (vgl. II, 227 note 5), gegen die codd. Clarom. u. Voss. „fiebant" beibehalten hat, ist m. E. einfach zu lesen: quoniam multitudinis filiorum domini propheta fiebat Jacob.

hervortritt (vgl. oben S. 23f.), offenbar Irenaeus selbst, wenn auch, ohne Eigenheiten seiner Theologie zu verraten. Ein von seiner Theologie bestimmter Eingriff in das, was er in der Quelle fand, liegt in 33, 11. II, 266 vor; und diese Stelle ist zugleich für die Beurteilung des ganzen Abschnitts 33, 10—14 von so großer Bedeutung, daß sie genauer besprochen werden muß. Sie lautet: qui iterum dicentes: „homo est et quis cognoscet eum?“ (Jerem. 17, 9 LXX), et: „veni ad prophet⟨iss⟩am et peperit filium (Jes. 8, 3) et vocatur nomen eius »admirabilis consiliarius, deus fortis«“ (Jes. 9, 6, nicht LXX[1]) [et οἱ τὸν ἐκ τῆς παρθένου Ἐμμανουὴλ κηρύττοντες (Jes. 7, 14) τὴν ἕνωσιν τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ ἐδήλουν, quoniam verbum caro erit et filius dei filius hominis, purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in deum, quam ipse puram fecit] et hoc factus quod et nos deus fortis est et inenarrabile habet genus (Jes. 53, 8?) et qui dicunt: dominus in Sion etc. (Ioel. 3, 16).

Hier verrät sich innerhalb des in eckige Klammern eingeschlossenen Absatzes in dem „plasma eius“, sowie in dem filius dei filius hominis und wohl auch in den rätselhaften Worten „purus pure — puram fecit“ deutlich die Theologie des Irenaeus[2]; und daß der ganze Absatz über Jes. 7, 14 eingefügt ist, zeigt sich darin, daß nach ihm wieder das „deus fortis“ aus Jes. 9, 6 erscheint. Was hier in IQT gestanden hat, ist nicht erratbar. Irenaeus hat hier anscheinend den Text seiner Quelle sehr verkürzt, denn Jes. 8, 3 gibt in seiner Verbindung mit Jes. 9, 6 ein Rätsel auf, das, wenn hier nicht im Laufe der handschriftlichen Überlieferung etwas ausgefallen ist, nur aus gedankenloser Kürzung sich erklärt. Auch das

1 Irenaeus selbst bietet 3, 16. 3. II, 84 den Text der LXX: magni consilii nuntius (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος), IQT hat auch 3, 19, 2. II, 104 das mirabilis consiliarius, deus fortis, das bei den beiden ersten Wörtern mit der Übersetzung des Symmachus und Theodotion übereinkommt, bei dem „deus fortis“ ihr nahe steht.

2 Vgl. zu dem „plasma eius“ oben S. 89 mit Anm. 1 zu dem filius dei filius hominis oben S. 349f., zu dem purus pure etc. die καθαρὰ γέννησις τοῦ λόγου 3, 19, 1. II, 103. Das „eam quae regenerat homines in deum“ ist mir so rätselhaft, daß ich es nur verstehe, wenn ich an das in 5, 1, 3. II, 316 über die nova generatio Gesagte denke und annehme, daß hier etwas ausgefallen ist.

„et inenarrabile habet genus“ weist, wenn es nicht an das πατὴρ αἰώνιος von Jes. 9, 6[1], sondern an Jes. 53, 8 anknüpft, auf eine Verkürzung der Vorlage hin. Und dies scheint mir für die Beurteilung des ganzen Abschnitts 33, 10—14 bedeutsam. Irenaeus scheint hier überhaupt, abgesehen von der oben besprochenen Einfügung, seine Vorlage verkürzt zu haben, ohne dabei den engen Anschluß an sie aufzugeben[2].

11a. Innerhalb des in 4, 37—39 nachgewiesenen Einflußgebietes von IQT[3] darf auf Grund des früher Ausgeführten a) 4, 38, 1. II, 292f. (bis νήπιος γὰρ ἦν S. 293, Z. 2), b) 38, 2 von οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν (II, 294, Z. 2 v. u.) an c) 38, 3—39, 4 als z. T. im engsten Sinne aus IQT entlehnt gelten. Aber über den Absatz, der zwischen a und b steht (διὰ τοῦτο II, 293, Z. 2 — τῆς πρὸς θεὸν γυμνασίας S. 294, Z. 2 v. u.) und über das, was vor 38, 1 und nach 39, 4 sich findet, ist das Urteil nicht leicht.

Das genannte Zwischenstück hat freilich nicht nur infolge des Stichworts der Rekapitulationslehre gleich in seinem Anfange eine Irenaeische Färbung; auch die κατ' ἄνθρωπον παρουσία des Logos ist ein Irenaeischer Ausdruck, der von dem oben S. 364 in IQT nachgewiesenen sich charakteristisch unterscheidet, und die Bezeichnung des Geistes als des ἄρτος τῆς ἀθανασίας (38, 1 S. 293), und des βρῶμα τῆς ζωῆς[4] (38, 2

---

1 Symmachus u. Theodotion; vgl. Tertullian adv. Judaeos 10, Oehler ed. min. 1146.

2 Das assumptus est, unde et descendit (33, 13. II, 268) braucht keine Formulierung des Irenaeus zu sein (vgl Joh, 3, 13; 6, 62). Wenn in dem, was folgt, von den Prophetenworten in Ps. 99, 1 gesagt wird, daß sie eam, quae post assumptionem eius facta est super eos, qui in eum crediderunt iram ab omnibus populis et motum universae terrae adversus ecclesiam prophetabant (33, 13. II, 268), so liegt da freilich eine Andeutung auf einen Verfolgungszustand der Kirche (RE³ IX, 404, 15) vor; aber sie steht nicht notwendig in einem Gegensatze mit dem Hinweise auf den Friedenszustand, den Irenaeus in IQP einfügt (4, 30, 3. II, 250). Sie kann ein Rückblick auf Vergangenes sein. Möglicherweise aber verrät sich hier die ältere Zeit von IQT.

3 Vgl. oben S. 24 Nr. 16, S. 35 Nr. 20, S. 42 Nr. 29, S. 43 Nr. 29.

4 Erst ist der Logos ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ πατρός, dann ist das πνεῦμα der ἄρτος τῆς ἀθανασίας (38, 1). Das Land gibt Milch zu trinken (ibid.)! Und diese Milch erfährt ein τρώγειν καὶ πίνειν (ibid.) offenbar deshalb, weil dem Schreiber Joh. 6, 54 einfiel: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα

S. 294) ist im Gedankenkreise des Irenaeus begreiflicher als in dem von IQT, für den das ὅρασις θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας bezeichnend ist. Aber ich habe an mir selbst erfahren, daß diese gedanklichen Erwägungen nicht gänzlich zwingend beweisen. Denn auch IQT kennt eine Wirksamkeit des Geistes an den Christen (oben S. 41); und wie in IQT der Geist bei den Propheten die immanent werdende göttliche Wirkung darstellte, der Logos die gleichsam von außen ihr geheiligtes Denken gestaltende, so könnte auch IQT den Geist als in Christus wohnend, den Logos — als die ἐνέργεια τοῦ πνεύματος (Tertullian) — als durch ihn wirkend gedacht haben. Paul von Samosata, der in der von Theophilus herlaufenden Tradition stand, scheint in der Tat so das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο verstanden zu haben. Indes kann man dem entgegenhalten, IQT habe Logos und Geist weniger von Gott unterschieden: denn IQT sagt: verbum dei habitavit in homine, ut assuesceret hominem percipere deum et assuesceret deum habitare in homine (3, 20, 2. II, 107 oben S. 398). Mit inneren Gründen dogmengeschichtlicher Art kommt man hier um so weniger zum Ziele, je notwendiger damit gerechnet werden muß, daß Irenaeus die Formulierungen der Quelle abgewandelt und (wie durch das ἀνακεφαλαιώσασθαι II, 293) ergänzt haben kann. Gewichtiger schon ist, daß die formalen Ungeschicktheiten, die das Zwischenstück aufweist[1], eher dem Irenaeus zuzutrauen sind, als dem Verfasser von IQT. Entscheidend für die Herleitung des Zwischenstückes von Irenaeus, dessen Eingreifen ja das ἀνακεφαλαιώσασθαι bezeugt, ist ein dreifaches. Eine Vergleichung des ersten Satzes von 38, 1 (εἰ δὲ λέγει τις· οὐκ ἠδύνατο ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδεῖξαι τὸν ἄνθρωπον;) und des Eingangs von 37, 6 (qui autem his contraria dicunt, ipsi impotentem introducunt dominum, scilicet quasi non potuerit perficere quod voluerit) kann die Vermutung anregen, daß

καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον! Und doch gibt noch nicht dies τρώγειν καὶ πίνειν die ζωὴ αἰώνιος, sondern erst ὁ τῆς ἀθανασίας ἄρτος, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός (ibid.)! Der Anfang von 38, 2 ist eine breite Ausspinnung des Gedankens, mit dem der oben mit a bezeichnete Abschnitt schließt; und das für IQT charakteristische χωρεῖν fehlt hier.

1 s. die vorige Anm.

Irenaeus in verhältnismäßig selbständigen Ausführungen einen Gedanken vorwegnimmt, den er nachher wörtlich der Quelle entlehnt. Ist nicht — das ist die erste für mich entscheidende Erwägung — das Verhältnis zwischen dem Satze διὰ τοῦτο καὶ ὁ κύριος . . . ἦλθε πρὸς ἡμᾶς οὐχ ὡς αὐτὸς ἠδύνατο κτλ. (38, 1. II, 293) und dem διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν[1] ὁ λόγος τοῦ θεοῦ κτλ. (38, 2. II, 294) ganz das gleiche? Das gleiche Verhältnis ist zu beobachten zwischen dem οὕτως καὶ ὁ θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ᾽ ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν (38, 1. II, 292f.) und dem οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν, 38, 2. II, 294f. Drittens ist unverkennbar, daß der letztzitierte Satz (unter Beiseitsetzung des Zwischenstücks und des ihm vorangehenden oben zitierten Satzes οὕτως καὶ ὁ θεὸς αὐτὸς — λαβεῖν αὐτό) sich vortrefflich an das dem οὕτως καὶ ὁ θεὸς Vorangehende anschließt, und daß, wenn man das νήπιος γὰρ ἦν, das sicher zu IQT gehört, aus dem von Irenaeus vorweggenommenen ersten Nachsatze in den zweiten hinübernimmt, auch das συνενηπίαζεν noch verständlicher wird:

ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν· οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν, νήπιος γὰρ ἦν καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν ὁ λόγος κτλ.

Mir scheint hier unmittelbar einleuchtend zu sein, daß Irenaeus in Übernommenes ein Zwischenstück eingefügt hat, in dem nur d a s neu ist, was Eigentümlichkeiten „s e i n e r“ Theologie zeigt. Ist dies richtig, so ist dies zugleich ein starkes Argument dafür, daß Irenaeus in 38, 1 (a) und 38, 2 (b) im engsten Sinn w ö r t l i c h an IQT sich angeschlossen hat. Für c (38, 3. 39, 4) ist dies nicht in ähnlicher Weise zu beweisen;

---

1 Dies συννηπιάζειν gebraucht auch Eustathius in ähnlichem Zusammenhange (PvS. S. 72, 1; vgl. jetzt zu der von mir a. a. O. Anm. 1 empfohlenen Abgrenzug des Eustathiuszitats Acta conc. ed. E. Schwartz I, 1, 1, 1927, S. 102 Z. 19f.). Paul v. Samosata scheint νεάζω ähnlich verwendet zu haben (PvS. S. 90, Anm. 6).

aber, da für a und b soviel dafür spricht, ist der durch viele Gründe gestützte Eindruck bei c schwerlich irreführend.

b) Geht man von 4, 38, 1 rückwärts, so ist in dem unmittelbar vorhergehenden Schluß von 37, 7 der Einfluß von IQT, wie gelegentlich schon angedeutet ist (vgl. oben S. 421), so offenbar und so stark, daß man auch hier fast an wörtliche Entlehnung denken könnte[1]. Aber wenn man weiter zurücksieht, so stößt man freilich erst in 4, 36 auf einzelne, in 34 und 35 auf häufigere Spuren theologischer Gedanken des Irenaeus, die IQT fremd sind, und Einflüsse von IQT sind gleich weit zurück zu verfolgen. Aber von der eigenen Theologie des Irenaeus sich abhebende Gedanken von IQT findet man hier nicht; in 4, 37 wird ein Thema behandelt: das αὐτεξούσιον εἶναι des Menschen, das für Irenaeus die gleiche Bedeutung hat, wie für IQT. Daher kann man selbst in 4, 37, wo die Einwirkung von IQT mir weit stärker zu sein scheint als in 4, 34—36, an eine Umgrenzung dessen, was aus IQT stammen mag, nicht denken.

Nach 39, 4 reicht der Einfluß von IQT schwerlich weiter als bis fast zum Ende von 4, 40, 3. II, 303 (bis remittens illam in serpentem). Kap. 40 beschäftigt sich auch mit einem Prophetenworte (Jes. 45, 7: ἐγὼ κύριος... ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά), das Theophilus adv. Marcionem aller Wahrscheinlichkeit nach behandelt hat, und die in das remittens in serpentem

1 Ich sage „fast", weil der Eingang dieses Schlußabschnitts (der Nr. 2 bei Harvey II, 291): „pro nobis igitur omnia haec sustinuit dominus" offenbar von Irenaeus formuliert ist, und weil et ecclesia ad figuram imaginis filii eius (d. i. dei) coaptetur Irenaeisch klingt. Das dem coaptari ad figuram imaginis filii dei eng verwandte, nur noch deutlicher die Verwandtschaft mit der Vorstellung von Christo als dem Anfänger einer neuen Menschheit zeigende deformari (ἐκτυποῦσθαι) secundum formationem Christi (4, 25, 2. II, 234 IQT) ist zwar ein für IQT bezeichnender Gedanke; aber es bezieht sich auf „hi qui adoptionem perceperunt (4, 25, 2), und auch 4, 37, 7 ist es der „homo" (im generellen Sinne), von dem (abgesehen von jener einen Erwähnung der ecclesia) die Rede ist. Daß Theophilus schon in adv. Marcionem von der Kirche als der Gesamtheit von qui adoptionem habent gesprochen hatte — in ad Autolyc. 2, 14 S. 98 spricht er von den einzelnen ἐκκλησίαι ἁγίαι —, ist natürlich nicht unmöglich. Aber ist es im Zusammenhange von 37, 7 wahrscheinlich?

auslaufenden Ausführungen von 40, 3 sind den oben S. 410 besprochenen von IQT eng verwandt.

12. Im fünften Buche können von den 3 oben S. 35f., Nr. 22—24 genannten Stellen[1] die beiden ersten (5, 5, 1. II, 330 im Folgenden: „Zitat A", und 5, 6, 1. II, 333, im Folgenden: Zitat B, zusammengenommen werden. Denn so zweifellos es ist, daß Zitat B ziemlich wörtlich aus IQT stammt, und daß unmittelbar an diese Entlehnung aus IQT eine auf IQA ruhende Ausführung sich anschließt (vgl. oben S. 211), so nötig ist eine Untersuchung der Frage, ob das, was vor Zitat B steht, auch von IQT beeinflußt ist, d. h. eben der Frage, ob auch der Zusammenhang, in dem Zitat A sich findet, irgendwie aus IQT stammt. Die Zusammennahme der Zitate A und B rechtfertigt sich auch, sobald man das, was dem Zitat A (unten I) und das, was dem Zitat B (unten II) unmittelbar vorangeht, neben einander stellt:

I. quoniam autem multo tempore perseverabant corpora in quantum placuit deo bene habere, legant scripturas et invenient eos, qui ante nos fuerunt, septingentos et octingentos et nongentos annos supergressos et consequebantur corpora ipsorum longinquitatem dierum et participabant vitam in quantum ea deus vivere volebat. τί δὲ καὶ περὶ ἐκείνων λέγομεν; ὅπου γε Ἐνὼχ εὐαρεστήσας τῷ θεῷ ἐν σώματι μετετέθη, τὴν μετάθεσιν τῶν δικαίων προμηνύων, καὶ Ἠλίας, ὡς ἦν ἐν τῇ τοῦ πλάσματος ὑποστάσει, ἀνελήφθη, τὴν ἀνάληψιν τῶν πνευματικῶν[2] προφητεύων· καὶ οὐδὲν ἐνεπόδισεν αὐτοῖς τὸ σῶμα πρὸς τὴν μετάθεσιν καὶ ἀνάληψιν.

---

1 Über das aus IQT stammende capientem perfectum patrem s. oben S. 240 und 372 Anm. 1.

2 Der Übersetzer las πατέρων. Aber die Lesart des durch die sacra Parallela (vgl. Holl TuU. 20, 2, S. 72, 4) erhaltenen griechischen Textes ist zweifellos die richtige. Denn die durch Henoch und Elias vorbedeutete ἀνάληψις ist die 1. Thess. 4, 17 und 1. Ko. 15, 51f. gemeinte. Auch auf die Wiederaufnahme der Begriffe δίκαιοι und πνευματικοί durch das δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις auf der nächsten Seite kann man sich berufen. Doch tue ich das erst in zweiter Linie, denn dies δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις gehört, wie wir sehen werden, dem Irenaeus, nicht der Quelle an. Dennoch kann man fragen, ob nicht auch an der ersteren Stelle statt πνευματικῶν zu lesen ist πνευματοφόρων. Den Begriff findet

II.[1] quemadmodum igitur his, qui nunc sunt hominibus [ignorantibus dispositionem dei] incredibile et impossibile videtur tantos annos aliquem hominem posse vivere et vixerunt hi, qui ante nos fuerunt, et vivunt, qui translati sunt ad exemplum futurae longitudinis dierum [et de ventre ceti et de camino ignis salvos exisse et tamen exierunt, educti velut manu dei ad ostensionem virtutis eius], sic [et nunc, quamvis] quidam ignorantes virtutem et promissionem dei contradicant (contradicunt?) suae saluti, impossibile existimantes posse deum suscitantem corpora in sempiternum perseverationem eis donare, non tamen incredulitas talium evacuabit fidem dei. II, 332f.

Eine Vergleichung dieser Stellen lehrt (vgl. die Sperrungen in II) erstens, daß gleich am Anfang von I von der Langlebigkeit der Urväter und der Entrückung einzelner besonders Frommer gesprochen sein muß; denn das in unserm Texte unerklärliche τί δὲ περὶ ἐκείνων λέγομεν fordert einen vorhergehenden Hinweis auf diese Entrückten. Zweitens ist ebendeshalb ersichtlich, daß II noch zu den Ausführungen gehört, in denen I seine Stelle hatte. Drittens erhellt, daß diese Ausführungen aus IQT stammten, denn das unmittelbar an I sich anschließende Zitat A, das oben (S. 35 Nr. 22) mit guten Gründen aus IQT abgeleitet wurde, ist durch die Begriffe μετάθεσις καὶ ἀνάληψις mit I unlösbar verbunden. Viertens ergibt sich schon aus inneren Gründen, daß der auf Zitat A unmittelbar folgende Schluß von 5, 5, 1 (ποῦ οὖν ἐτέθη — προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν) nicht aus IQT stammt, sondern ein Zusatz des Irenaeus ist. Denn die Frage, wohin Gott den neugeschaffenen Adam setzte, hat mit dem, was IQT hier erörtert, nichts zu tun. Und das in der Einfügung sich verratende sichere Wissen über den Ort, wohin die Entrückung erfolgt,

---

man auch in den Büchern an den Autolykus (2, 9, S. 76). Aber dagegen spricht, daß die LA πνευματικῶν älter ist als der lateinische Übersetzer des Irenaeus, denn dessen „πατέρων" ist leichter aus πνευματικῶν als aus πνευματοφόρων zu erklären.

1 Die Verwendung der eckigen und runden Klammern in den Sperrungen im Folgenden wird in den späteren Ausführungen ihre Erklärung finden.

steht mit dem zurückhaltenden ὅπου αὗται (die χεῖρες θεοῦ) βούλονται am Schluß des Zitats A nicht im Einklang. Es paßt auch die Lokalisierung des Paradieses außerhalb dieser Welt, wie schon oben gelegentlich gesagt ist, nicht zu den Vorstellungen des Theophilus. Diesen inneren Gründen tritt bestätigend der äußere zur Seite, daß in der Einfügung die „Presbyter des Irenaeus" erscheinen. Ihr Wort von dem μετατεθῆναι der μετατεθέντες ist dem Irenaeus bei der μετάθεσις seiner Quelle eingefallen, und deshalb hat er's mit dem hier ganz unpassenden einleitenden Hinweis auf Adam (der samt dem Presbyterworte wohl aus Papias kommt) hier eingefügt, obwohl es den Gedankengang nur stört. Fünftens scheint mir sicher zu sein, daß auch die erste Hälfte von 5, 5, 2 (= Harvey II 331 f. Nr. 2[1]) nicht aus IQT stammt, sondern von Irenaeus hinzugefügt ist. Denn mit der Errettung des Jonas und der drei Männer im Feuerofen, von der hier die Rede ist, wird der nur von der Langlebigkeit der Urväter und der Entrückung der Entrückten redenden, im Anfang von I stehenden Einleitung des Abschnittes ein Drittes, Unerwartetes hinzugefügt, und der auf dies Dritte zurückweisende Satzteil in II (der dem gesperrten folgt) hebt schon formal von dem Vorausgehenden wie ein ungeschickter Zusatz sich ab. Die „Erklärung" der unmöglich scheinenden langen Lebensdauer der Urväter durch den Hinweis auf die (im Vulgärglauben der Zeit oft erwähnte und künstlerisch abgebildete) Errettung des Jonas und der drei Männer im Feuerofen ist schief und paßt nicht dazu, daß dies beides am Schluß von II wieder als für die Menschen undenkbar erscheint; und die Überleitung zu diesen Errettungen durch die Hereinziehung der „Tatsache", daß Elias im Feuerwagen nicht verbrannt sei, ist ebenso naiv wie dem Denken, das in I sich verrät, fremd. Endlich mag nicht unerwähnt bleiben, daß die Gleichsetzung der „Hand" Gottes, die den Männern im Feuerofen die Rettung brachte, mit dem Sohne Gottes (nach Dan. 3, 93 Theodotion) auch oben (S. 380 Anm.) sich als ein Gedanke des Irenaeus erwies und daß die „Hand Gottes" neben den „Händen" Gottes, die in Zitat A die μετάθεσις be-

---

1 Harvey hat Massuets Nr 2 in zwei Nummern (2 und 3) zerlegt.

wirken, ebenso auffallen kann, wie des Irenaeus Reden von der einen Hand Gottes neben den „Händen“, die er mehrfach aus IQT entnimmt. Der ganze Absatz von dem ποῦ οὖν ἐτέθη in 5, 5, 1 an bis zu dem filio dei am Schluß von Harvey 5, 5, 2 ist also als Zusatz des Irenaeus zu Entlehnungen aus IQT anzusehen. Dagegen kann der Anfang von Harvey 5, 5, 3 (neque igitur bis hin zu II) recht wohl noch aus IQT hergeleitet werden. — Doch auch im Schluß von II verrät sich Irenaeus nicht nur durch den nach der Sperrung eingeklammerten Satz. Der Anfang des Nr. II abschließenden Nachsatzes „sic et nunc“ steht zu dem Vordersatze „quemadmodum his qui nunc sunt“ in einem unmöglichen Verhältnis. Auch hier muß Irenaeus Übernommenes verballhornt haben. Daß die letzten Worte aus IQT stammen, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Begriff der „in sempiternum perseveratio“ (ἡ εἰς ἀεὶ παραμονή) auch 4, 38, 2. II, 295 in IQT nachweisbar ist[1]. Wenn man das oben eingeklammerte „et nunc quamvis“ wegläßt und den Konjunktiv contradicant in den Indikativ verwandelt, kommt ein Satz heraus, der im Zusammenhange tadellos ist. Ich weise aber darauf nur hin, um anzudeuten, in welcher Richtung die verschlechternden Änderungen des Irenaeus liegen können. Was er in IQT vorfand, erraten zu wollen, liegt mir fern. Es ist nicht mehr feststellbar. Das aber halte ich für sicher, daß der ganze Abschnitt von 5, 5, 1 (oben I) an bis hin zum Zitat B (einschließlich) mit Ausnahme der gekennzeichneten Einfügungen des Irenaeus mehr oder minder wörtlich der Quelle IQT entlehnt ist[2].

13. 5, 28, 4. II, 403 (s. oben S. 35 Nr. 24 und dazu S. 40 [cf. 43] und 303ff.): καὶ διὰ τοῦτο ἐν παντὶ τούτῳ τῷ χρόνῳ πλασθεὶς ἐν ἀρχῇ ὁ ἄνθρωπος διὰ τῶν χειρῶν τοῦ θεοῦ, τουτέστιν υἱοῦ καὶ πνεύματος, γίνεται κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ, τοῦ μὲν ἀχύρου ἀποσκευαζομένου, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀποστασία,

---

1 Es findet sich aber (vielleicht „u. a.“) auch 5, 2, 3. II, 323 in einem Abschnitt, in dem auch sonst zwar einige Anklänge an IQT zu beobachten sind, den ich aber doch für IQT in Anspruch zu nehmen Bedenken trage (vgl. oben S. 351 Anm. 1).

2 Zitat B (oben S. 35, Nr. 23) kann recht wohl unmittelbar an das, was in 5, 5 aus IQT stammt, sich angeschlossen haben.

τοῦ δὲ σίτου εἰς τὴν ἀποθήκην ἀναλαμβανομένου, ὅπερ ἐστὶν οἱ πρὸς θεὸν πίστει καρποφοροῦντες[1].

14. Was über die Anklänge an IQT in den Schlußausführungen des Irenaeischen Werkes, insonderheit in dem „postea praestans illa paternaliter etc." oben (S. 306f.) gesagt ist, wird vielleicht dem Maße des Einflusses von IQT, das hier vorliegt, nicht gerecht. Auch einigen andern Stellen gegenüber mögen die Dinge ähnlich liegen. Z. B. kann in mehreren der ersten 19 Kapitel des vierten Buches (Kap. 7, 9, 11, 14, 16, 17) der Einfluß von IQT größer sein, als oben in Nr. 9 angenommen ist (vgl. auch S. 412, Anm. 2). Aber, da wir IQT nicht selbst kennen, käme man mit allen weiteren Erwägungen nicht darüber hinaus, daß einzelne Anklänge in Worten und Gedanken auch daraus erklärt werden können, daß die Vertrautheit mit einer Quelle, die Irenaeus so weitgehend benutzt hat, wie IQT, bei ihm auch in Darlegungen sich verraten kann, die rein als sein schriftstellerisches Eigentum anzusehen sind. Zwischen Ausführungen, in denen Irenaeus zumal einzelnen Stoffen gegenüber sich als ein Mann erweist, der persönlich von IQT beeinflußt war, und solchen, in denen ein literarischer Einfluß von IQT sich mehr oder minder stark bemerkbar macht, muß für uns die Grenze eine fließende bleiben: und man verwischt nur die einigermaßen sicheren Linien, wenn man dieser Notwendigkeit auszuweichen versuchen wollte.

15. Doch lassen die auch außerhalb des im Obigen angenommenen literarischen Einflußbereichs von IQT zu beobachtenden Anklänge an einzelne Gedanken und Ausdrucksweisen von IQT nicht den Schluß zu, daß selbst die Stellen, die oben als mehr oder minder wörtliche Entlehnungen aus IQT angesehen sind, und vollends diejenigen, für die nur eine freiere Anlehnung des Irenaeus an IQT angenommen wurde, als seine Geistesprodukte begriffen werden könnten? Ließe sich nicht zu gunsten möglicher Bejahung dieser Frage auch das anführen, daß einzelne Anklänge an IQT selbst da sich

1 Als Nr. 13 ist diese Stelle hierher verwiesen. Für ihre Erklärung ist auch die früheren Bemerkungen zurückzugreifen, in denen, zumal S. 303ff., zugleich für das an 5, 28, 4 unmittelbar anschließende Stück, s. o. S. 303, äußere und innere Gründe für eine vollere Zugehörigkeit zu IQT geltend gemacht sind.

bemerkbar machen, wo man bei Irenaeus, wie ich zu zeigen versuchte, sich im Bereiche literarischen Einflusses der Quellen IQA und IQE befindet? — Daß diese Fragen aufgeworfen werden müssen, habe ich oft genug mir gesagt, und alle meine Ausführungen haben mit der Möglichkeit, die sie zu eröffnen scheinen, gerechnet. Den Schein für Wirklichkeit halten, hieße alles umstoßen, was ich festzustellen versucht habe. Eine Aufrollung dieser Fragen an dieser Stelle würfe uns wieder an den Anfang zurück und verbietet sich daher. Aber sie mögen ein Anlaß sein, zurückzuschauen. — Den ersten Argumenten, mit denen ich zu begründen versuchte, daß die lediglich auf Grund ihrer eigenartigen Zusammenstellung von Gott, seinem λόγος und seiner σοφία ausgesonderten 7 „Sophia-Stellen“ in adv. haer. und in 2 ähnlichen in der Epideixis auf eine Quelle des Irenaeus (IQT) hinweisen, sind im Laufe der folgenden Untersuchungen eine ganze Reihe anderer zur Seite getreten. Nachdem sich gezeigt hatte, daß die vier in 4, 20. 1—4 sich findenden Sophia-Stellen einer zusammenhängenden Ausführung angehören, von der zum mindesten in 4, 20, 21. 25, 2 und 33, 10—14 einzelne vorliegen, also ein größeres Einflußgebiet der vermuteten Quelle IQT erkennbar geworden war, verriet sich zunächst wiederum auf Grund der Zusammenstellung von Gott, seiner δύναμις (= λόγος) und seiner σοφία, aber auch mit Hilfe rein äußerlicher Beobachtungen, in 4, 37—39 ein zweites und mit Hilfe einer singulären Formel für das Heilswerk Christi, die sowohl in 4, 20, 7 wie in 3, 18, 7 sich findet und anderer formaler Gemeinsamkeiten ein drittes größeres Einflußgebiet von IQT (3, 18, 7—20, 4), und — abermals auf Grund rein formaler Ähnlichkeiten — eine ganze Reihe von einzelnen Stellen, in denen, ebenso wie in den außerhalb 4, 20, 1—4 nachgewiesenen Sophia-Stellen, IQT eingewirkt zu haben schien. Und alle diejenigen Stellen dieses Einflußbereichs von IQT, die ausgedehnt genug waren, um ein solches Urteil zu ermöglichen, zeigten, obwohl sie nur auf Grund formaler Beobachtungen ausgesondert waren, mancherlei eben deshalb auffällige, die Annahme einer Quelle IQT begünstigende Eigentümlichkeiten. Sodann ergab sich, daß nicht nur die bisher übersehene, in der altchristlichen Literatur seltene trinitarische Zusammenstellung von Gott, seinem λόγος und seiner σοφία,

sondern mehrere längst beobachtete literarische Berührungen und eine Reihe charakteristischer theologischer Anschauungen der Quelle IQT und den Büchern des Theophilus ad Autolycum gemeinsam sind, daß aber nicht diese die Quelle IQT sein können, wohl aber viele Gründe dafür sprechen, daß IQT die verlorene Schrift des Theophilus gegen Marcion war. Eine Ausscheidung dieser Quelle aus dem Ganzen von adv. haereses mußte völlig aussichtslos erscheinen, solange nicht auch etwaige sonstige theologische Quellen des Irenaeus untersucht waren. Dabei ergab sich, daß IQU wahrscheinlich auch Theophilus ad Marcionen ist, IQTU also ein Ganzes ist, und daß IQP, IQE (einschließlich IQS) und IQA, die kleinasiatischen Quellen des Irenaeus, von IQTU sich hinsichtlich ihrer Theologie so wesentlich unterscheiden, daß auch von hier aus die Besonderheit der Quelle IQTU ins Licht gerückt wurde. Vervollständigt wurde diese Erkenntnis durch die Untersuchung der von Justin stark beeinflußten eigenen Theologie des Irenaeus, d. h. derjenigen Anschauungen, die ihn neben dem, was er aus seinen Quellen sich angeeignet hatte, vornehmlich bestimmten und ihm so geläufig waren, daß sie vereinzelt auch da sich einmischten, wo seine Ausführungen sich als wesentlich von seinen Quellen beeinflußt darstellen. Nun erst konnte eine Abgrenzung der Quelle IQT, soweit sie überhaupt möglich ist, versucht werden — IQU grenzt gegen seine Umgebung sich selbst ab, und das Maß der Verarbeitung, die Irenaeus diesem Stück der Quelle IQTU hat zuteil werden lassen, ist im einzelnen nicht feststellbar. Der Versuch einer Abgrenzung von IQT erwies sich, so offenbar die Grenzen der Möglichkeit solcher Abgrenzung sind, dabei als aussichtsreicher, als er bei den kleinasiatischen Quellen des Irenaeus ist. Denn während diese letzteren, obwohl der Rahmen ihres literarischen Einflusses bei IQP, IQE und (wenigstens in bezug auf 5, 6—13 und 15—17) auch bei IQA abgesteckt werden kann, dennoch im einzelnen deshalb nur in geringem Maße ausscheidbar sind, weil Irenaeus aus der theologischen Tradition Kleinasiens sich vieles wirklich zu eigen gemacht hatte, die Grenzen zwischen dem Eigenen und Übernommenen daher fließende sind, hebt die theologische Eigenart von IQT sowohl von diesen kleinasiatischen Quellen wie von den „eigenen" Anschauungen des Irenaeus sich deutlich ab.

Daher ist der Versuch einer Ausscheidung von IQT, so wenig er im Ganzen und in vielen Einzelheiten möglich ist, dennoch, wie ich meine, zu einer Rechtfertigung der Annahme dieser Quelle geworden.

Im Besondern hat das, was oben in Nr. 5a, Nr. 10, Nr. 11a und Nr. 12 ausgeführt ist, zu meiner eigenen Überraschung die Abhängigkeit des Irenaeus von IQT in einem Maße bestätigt, das ein Recht gibt, diese Abhängigkeit z. T. für eine fast plagiatorische zu halten. Es ist möglich, daß ich in den Ausführungen der genannten Nummern dieses Paragraphen im Gegensatz zu dem, was ich im allgemeinen in bezug auf die Abgrenzbarkeit der Quelle für richtig halte, zu hellsichtig gewesen bin. Das aber ist, glaube ich, durch sie und in beschränkterem Maße durch den übrigen Inhalt dieses Paragraphen deutlich geworden, daß die im Eingange dieser Nummer aufgeworfene Frage keine wirkliche „Möglichkeit" erschließt. Die starke Abhängigkeit des Irenaeus von der Quelle IQTU hoffe ich in dem Ganzen dieses Buches und vornehmlich in diesem Paragraphen gegen berechtigte Zweifel gesichert zu haben. Ja, die Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marcion braucht, wenn sie mit IQTU gleichgesetzt werden darf — und auch das halte ich für mehr als eine berechtigte Vermutung —, nicht mehr als gänzlich verloren zu gelten. Was bei Irenaeus von ihr in gewisser Weise „erhalten" ist, reicht aus, von ihrer theologischen Art uns eine deutliche Vorstellung zu vermitteln. Man kann — ich will aber diese Aufgabe hier nicht angreifen — die „Theologie des Theophilus" darzustellen unternehmen. Und deutlich ist es erkennbar, daß er als Schriftsteller wie als Theologe größer war als Irenaeus.

VII. KAPITEL.

Schlußbemerkungen.

§ 26. Die Bedeutung der gewonnenen Ergebnisse für die Beurteilung des Irenaeus.

1. Irenaeus ist als theologischer Schriftsteller viel kleiner gewesen, als man bisher annahm. Das ist eine Erkenntnis, der man sich nicht entziehen kann, wenn die Ergebnisse, zu denen ich in diesem Buche gekommen bin, richtig sind. Seine Feder entwickelte nicht das, wes sein Herz voll war; er war kein selbständiger Schriftsteller. In hier freierem, dort engerem, ja z. T. plagiatorischem Anschluß folgt er weite Strecken lang seinen Quellen. Und das Eigene, das er bietet, sticht gegen das Übernommene auch schriftstellerisch durch seine Einfachheit, nicht selten auch durch formales Ungeschick ab. Für die Vorteile einer straffen Disposition hat er, z. T. infolge seiner Unselbständigkeit, gar kein Gefühl. Unausgeglichene Widersprüche stören ihn nicht. Hätten wir in umfangreicherem Maße, als es der Fall ist, für die drei letzten Bücher den griechischen Urtext, so würde sich selbst im Wortschatz und wahrscheinlich auch im Satzbau Irenaeus gegen seine Quellen zu seinem Nachteile deutlich abheben.

2. Noch kleiner wird Irenaeus als Theologe. Er hat tiefe und schöne Gedanken seinen Quellen, vornehmlich dem Theophilus, nachgesprochen; aber sein Verständnis des Tiefsten, das er übernommen hat, ist oft ein recht oberflächliches. Wenn man von Abschnitten, in denen er von IQA oder insonderheit von IQT stark abhängig ist, zu Ausführungen kommt, in denen man nur ihn selber hört, so ist's, wie wenn man aus einem Walde, der Herz, Augen und Lungen erfrischt, auf ein Blachfeld hinaustritt, das nur spärliche Bäume noch aufweist. An seinem Verständnis des Christentums ist freilich Besseres zu

rühmen als das vielfach sich zeigende Bewußtsein antihäretischer „kirchlicher“ Gläubigkeit: wohltuend empfindet man die fromme Scheu vor den Spekulationen hochmütiger Menschenweisheit bei wirklichem Verständnis für die Liebe zu Gott[1], das unverkennbare herzliche Interesse an der erkannten Wahrheit und das dankbare Gebundensein an Christus. Doch kann seine Frömmigkeit es verhüllen, daß seine eigene Theologie ein dürftiges Ding ist? Kann sie deren Mangel an Tiefe und Klarheit ersetzen? Für die Bescheidenheit seines theologischen Verständnisses ist nicht nur das charakteristisch, daß er recht verschiedenartige Anschauungen seiner Quellen übernehmen kann, ohne durch die Widersprüche gestört zu werden; sie zeigt sich auch in seinem eigenen Denken, z. B. darin, daß sein Monotheismus bald in der Formel deus non est nisi solus pater domini nostri Jesu Christi, bald in der andern „nisi deus et verbum (oder filius) eius“, bald in der Versicherung sich ausprägen kann, die Schrift verwende den Gottesnamen nur für Gott, seinen Sohn und diejenigen, qui adoptionem habent (vgl. oben S. 345). Charakteristisch für sie ist auch die Art, in der er nicht selten durch eigene Einfügungen das seinen Vorlagen Entnommene „bereichert“ und zugleich deren Gedanken-

1 2, 26, 1. I, 345: melius est... credere deo et perseverare eos in dilectione, aut (ἤ, richtiger: quam) per huiusmodi scientiam inflatos excidere a dilectione, quae hominem vivificat; 2, 28, 1. I, 349: convenit... augeri in caritate eius, qui tanta propter nos fecit et facit; 2, 28, 3. I, 352: diligamus deum vere semper, quoniam ipse solus pater; 2, 30, 7. I, 367: speculatores sollen diejenigen werden, qui similiter ut apostolus valde sunt perfecti in dilectione dei; 4, 26, 1. II, 235: in tantum homo diligens deum proficiet, ut etiam videat deum et audiat sermonem eius; 4, 33, 7. II, 261: Schismen wirken die κενοὶ ὄντες τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντες ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας (Holl, TuU. 20, 2, S. 62, Nr. 149), 3, 10, 6. II, 40: unus et idem deus et pater est..., quem Christiani colimus et diligimus ex toto corde. Ausdrücklich, wenn auch ohne „Würdigung des Unterschiedes der Moses- und Christusreligion“ (Harnack TuU. 31, 1. S. 63) handelt von der Liebe 4, 12, 2. II, 178, wo es am Schlusse heißt: nunquam enim desinimus diligentes deum, sed quanto plus eum intuiti fuerimus, tanto plus eum diligimus. Doch zeigt Irenaeus selbst an andern Stellen (nicht nur, wo er IQT wiedergibt, wie in 4, 37, 7. II, 291), ein Bewußtsein davon, daß Christus die Liebe zu Gott und dem Nächsten auf eine höhere Stufe gehoben habe (4, 13, 4. II, 183: in nobis augmentum; 4, 16, 5. II, 192).

gang verdunkelt[1]. Seine vielgerühmte Rekapitulationslehre ist, wenn man davon absieht, was er an Lesefrüchten in dies bunte Gefäß hineingesteckt hat, ein spielerischer Gedanke, der nicht einmal auf seinem Boden gewachsen ist. Einen gewissen Scharfsinn zeigt er nur gelegentlich in der Polemik. Aber er kann Ruten schneiden, die lang genug sind, um im Schlagen ihn selbst zu treffen. Er vermag z. B., vielleicht in Erinnerung an die tiefe Deutung der per verbum manifestatio patris bei IQT, zu sagen: superfluus et inutilis adventus domini parebit, si quidem venit permissurus et servaturus uniuscuiusque olim insitam de deo opinionem (4, 12, 6. II, 59); ohne es zu fühlen, daß er damit die eigene Erklärung von Mt. 11, 27 ins Unrecht setzt, im Interesse einer rationalen Theologie dies Herrenwort dahin umdeutet, daß der Logos-Sohn olim et ab initio semper revelat patrem[2]. Daß eigenes Schriftstudium ihm außer polemischen Argumenten nicht nur praktisch-religiöse, sondern auch wertvolle, seinen Quellen unbekannte, theologische Erkenntnisse erschlossen habe, kann, bis das Recht solcher Annahme erwiesen ist, bezweifelt werden. Auch von dem, was Veranlassung gegeben hat, von einem „Paulinismus des Irenaeus" zu reden[3], stammt vieles schon aus seinen Quellen; was übrig bleibt, ist wohl mehr durch sie als durch eigenes Bibelstudium des Irenaeus angeregt.

3. Diese Beurteilung des Schriftstellers und des Theologen Irenaeus weicht nicht nur von der Einschätzung sehr ab, die dem Irenaeus in weitesten Theologenkreisen bis zum heutigen Tage zuteil geworden ist. Sie widerspricht auch der besonderen Vorliebe, die ich sonst von den Anfängen meiner wissenschaftlichen Arbeit an Jahrzehnte lang dem Irenaeus entgegengebracht habe. Das würde mir beruhigender sein, als es der Fall ist, hätte nicht schon das Bekanntwerden der Epideixis des Irenaeus (1907) meine Hochachtung für ihn sehr eingeschränkt. Sie

---

1 Vgl. Rahab und § 18, 11a und 12.

2 2, 30, 9. I. 368; vgl. 2, 6, 1. I, 263f.: unde etiamsi nemo cognoscit patrem nisi filius etc., tamen hoc ipsum omnia cognoscant, quando ratio (λόγος, der Clarom. liest deshalb infixus) mentibus infixa moveat ea — Acc. plur. plur. neutr. = ταῦτα? oder ist eas zu lesen? — et revelet eis, quoniam est unus deus omnium dominus.

3 J. Werner, Der Paulinismus des Irenaeus, TuU. VI, 2, 1889.

tut das gewiß nur zu einem kleinen Teile deshalb, weil sie in einem fremdartigen und unschönen Sprachgewande (einer nach einer armenischen Übersetzung angefertigten deutschen Übersetzung zweier Armenier!) sich darstellte. Auch von diesem abgesehen, hat die Epideixis — und gewiß nicht mich allein — enttäuscht. Irenaeus erschien hier viel kleiner als in seinem älteren Hauptwerke; und ich vermutete schon damals, dies sei darin begründet, daß Irenaeus in der Epideixis weniger mit übernommenem Gute gearbeitet habe. Jetzt ist die Epideixis mir ein Zeuge für die Richtigkeit der Erkenntnisse geworden, die sich mir hier ergeben haben. Die theologischen Hauptquellen des Irenaeus erkennt man freilich auch in der Epideixis. Eine Bekanntschaft mit IQT verraten nicht nur die drei oben S. 15f. u. S. 41 unter Nr. 8, 9 und 27 abgedruckten Stellen aus Kap. 5 u. 10; sie zeigt sich kaum minder deutlich auch in c. 6 und 7:

„Christus Jesus unser Herr, der den Propheten erschienen ist gemäß der Form ihrer Prophezeiung und gemäß der Tragweite der Ratschlüsse des Vaters“; c. 6 S. 4[1].

„Denn die den Geist Gottes in sich tragen, werden zum Wort geführt, d. h. zum Sohne, der Sohn aber führt sie dem Vater zu, und der Vater läßt sie die Unverweslichkeit empfangen[2]. Also nicht ohne den Geist ist das Wort Gottes zu sehen[3], und

---

1 Vgl. Iren. 4, 20, 5. II, 216: visus est [deus] tunc prophetice; 4, 20, 10. II, 221: videbatur... secundum dispensationem (oder: dispositionum?) eius causas sive efficaciam; vgl. Iren. 4, 20, 5. II, 216: spiritu praeparante hominem in filium dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat deum.

2 Harnack (TuU. 31, 1 S. 57) zitiert zu dieser Stelle das oben S. 312 abgedruckte und behandelte Presbyterwort; und das ist, obwohl die oben von mir angeführte Stelle den Worten der Epideixis näher steht, deshalb berechtigt, weil Irenaeus hier seinen aus IQT stammenden Satz in 4, 20, 5 im Sinne des Presbyterwortes verstanden und — mißverstanden hat (vgl. oben S. 19f.). Dies Mißverständnis ist ein lehrreiches Zeugnis dafür, daß in 4, 20, 5 selbst der Wortlaut nicht von Irenaeus selbst herstammt.

3 Vgl. adv. haer. 4, 20, 8. II, 219: futurum erat, ut homo per sancti spiritus beneplacitum videret und 9 II, 220: per sapientiam dei in novissimis temporibus videbit eum homo.

nicht ohne den Sohn kann man dem Vater nahetreten, denn die Erkenntnis des Vaters ist der Sohn[1] und die Erkenntnis des Sohnes Gottes ist durch den heiligen Geist (c. 7 S. 5)". Auch in c. 8 hat „das Evangelium der Kindschaft" und der Gedanke, daß Gott als Gott der Juden diese durch das Gesetz zum Dienst gebracht habe, in den aus IQT stammenden Ausführungen in adv. haer. deutliche (und geistreichere) Parallelen[2]; und in 11 erinnern die Hände Gottes an IQT, in c. 12 S. 7 der Satz: „der Mensch (der Protoplast) war klein, denn er war ein Kind, und es war für ihn erforderlich, so heranwachsend zur Vollkommenheit zu gelangen" an IQT (vgl. oben S. 436). — Nach Kap. 12 zeigen sich Anklänge an IQT seltener und undeutlicher[3]. Man wird daraus und aus der Menge der Anklänge in c. 5—12, insonderheit aus den oben S. 15f. u. 41 abgedruckten Stellen, schließen müssen, daß Irenaeus auch bei Abfassung der Epideixis IQTU selbst zur Hand hatte. — Der Chiliasmus von IQE tritt in der Epideixis gänzlich zurück. Schwerlich ist das ein Beweis dafür, daß Irenaeus ihn in der Zeit nach adv. haer.

---

1 Vgl. Iren. 4, 20, 7. II, 219: per verbum manifestatio patris (vgl. 4, 20, 1. II, 212 und 6. II, 217). Harnack (a. a. O. S. 57) zitiert aber mit Recht die (nach oben S. 225f. wohl aus IQA stammende) Stelle 4, 6, 7. II, 161: agnitio patris filius; denn diese Formulierung ist dem Irenaeus vertrauter.

2 Vgl. adv. haer. 4, 20, 5. II, 216: visus est per filium adoptive; 4, 25, 2. II, 234: oportebat quaedam quidem praenuntiari prophetice (vgl. oben S. 414, Anm. 2) a patribus, quaedam autem praefigurari legaliter a prophetis, quaedam vero deformari secundum formationem Christi ab his qui adoptionem perceperunt.

3 Eine interessante Parallele zu dem „pro patribus certans" (adv. haer. 3, 18, 6. II, 100 oben S. 97. 404); vgl. auch IQU 5, 21, 2. II, 383: elatio, quae fuit in serpente d i s s o l u t a est per eam, quae fuit in homine humilitas) findet sich noch 31, S. 18 nach einem Hinweise auf die Auflösung des Todes durch den Gehorsam Christi (vgl. 34, S. 19) in den Worten: „Deswegen hat unser Herr dieselbe Leibbildung des Erstgeschaffenen angenommen, damit er herantrete zum Kampf für die Väter und siege durch Adam über den, der uns durch Adam geschlagen hat." Aber das ganze Kapitel 31 sieht mehr danach aus, als ob Irenaeus hier adv. haer. 3, 18, 6f. II, 100 u. 19, 1. II, 103 (nicht IQT) vor sich gehabt hätte. Er vermischt hier auch, ähnlich wie dort, die Erlösungslehre von IQT und IQA.

aufgegeben habe. Das ist wohl unwahrscheinlich[1]. Sicher aber scheint mir, daß, wenn die Kap. adv. haer. 5, 25—36 selbständige Ausführungen des Irenaeus wären, dann deren Gedanken ihm in der Epideixis in die Feder gekommen wären. Es bestätigt sich hier also ex silentio, daß Irenaeus in den letzten 10 Kapiteln seines Hauptwerkes eine Quelle (IQE) benutzt hat. Positiv dagegen, wie bei IQT, offenbart sich die Bedeutung der kleinasiatischen Tradition und der sie weiterführenden theologischen Ausführungen von IQA, obwohl eine abermalige Benutzung dieser letzteren Quelle wohl nicht vorliegt, in der Epideixis darin, daß die Geistchristologie und die realistisch-pneumatische Erlösungslehre in ihr deutlichen Ausdruck gefunden haben:

„Daß Christus, Geist Gottes seiend, leidensfähiger Mensch werden sollte, deutet die Schrift an (c. 71 S. 40)

. . . dem Leibe nach ein Sohn Davids, nach dem Geiste aber der Sohn Gottes, da er präexistent beim Vater war, c. 30 S. 18.

So hat er den Geist Gottes des Vaters mit dem Geschöpfe Gottes vermischt und vermengt, damit der Mensch nach dem Bilde und nach der Ähnlichkeit Gottes sei (97 S. 51).“

So zeigen sich die theologischen Hilfsquellen des Irenaeus allerdings auch in der Epideixis. Aber was in ihnen über das Niveau der eigenen Theologie des Irenaeus hinausragte, hat diese hier noch mehr verdeckt, als in adv. haereses. Von der sowohl in IQA, wie in IQT noch erkennbaren Vorstellung, daß Christus selbst die Verwirklichung des Ebenbildes Gottes im Menschen darstellte, findet sich nur noch eine undeutliche

---

1 Denn Euseb würde dann wohl anders vom Chiliasmus des Irenaeus gesprochen haben (vgl. oben S. 326). Die Frage aber muß um so mehr aufgeworfen werden, je offenbarer es ist (vgl. Harnack TuU. 31, 1 S. 61f.), daß Irenaeus in der Epideixis c. 61 S. 35 über Jes. 11, 6ff. sich anders ausspricht als adv. haer. 5, 33, 4. II, 419. Jetzt verwirft er die chiliastische Deutung, der er in adv. haer. gefolgt war. „Er hat also seine Meinung geändert“ (Harnack a. a. O.), bzw. sich auf die Erklärung beschränkt, neben der er früher die chiliastische vertrat. Er könnte auch in bezug auf den Chiliasmus andern Sinnes geworden sein.

Spur[1]. Der Grundgedanke von IQT: vita hominis visio dei klingt kaum noch wieder. Es ist in der Hinsicht bezeichnend, daß in c. 7 S. 5 bei dem patre incorruptelam donante (vgl. oben S. 435 Anm. 2) das „quae unicuique evenit ex eo quod videat deum“ nicht wiederkehrt. Daß wir Gott schauen durch den Glauben, ist freilich auch in der Epideixis gesagt (93 S. 48); aber der Vorstellung fehlt hier alle Schärfe, denn daß der ἀχώρητος θεὸς selbst χωρητός geworden sei, hört man nicht mehr. Vielmehr heißt es, wie in der eigenen Theologie des Irenaeus (vgl. oben S. 355), vom Logos, daß er Mensch unter Menschen, sichtbar und tastbar geworden ist, um den Tod zu vernichten (6 S. 4). Es gilt also tatsächlich auch von der Menschwerdung, was in bezug auf die Theophanien des AT. gesagt wird: es sei erschienen „nicht etwa der Vater von allem, der von der Welt nicht gesehen werden kann, und der Schöpfer von allem . . ., sondern das Wort Gottes, welches immer mit der Menschheit war“ (c. 45, S. 25f.) Auch von dem trinitarischen Monotheismus in IQT findet sich in der Epideixis nur in den beiden fast Zitaten gleichenden Stellen, die oben S. 15f. unter Nr. 8 u. 9 abgedruckt sind, ein dem Irenaeus wohl kaum zum Bewußtsein gekommener Nachklang. Der Geist ist vielmehr eine Gabe Gottes als ein Organ seiner Wirksamkeit[2], eine Gabe, die, wie in adv. haer., der menschgewordene Logos selbst erhält, der erhöhte Christus gibt[3]; Gott und der Logos stehen, wie in der eignen Theologie des Irenaeus in adv. haer., mehr ditheistisch (bei starkem Inferiorismus) als binitarisch neben-

---

1 c. 39 S. 22: Denn er war der Erstgeborne der Jungfrau (wohl = ὁ πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννημένος adv. haer. 3, 18, 7. II, 102), gerecht, ein heiliger Mensch, fromm, gut, gottgefällig, in allem vollkommen; indem er alle aus der Hölle errettete, war ja er selbst der Erstgeborne von den Toten, Haupt und Führer des göttlichen Lebens (vgl. ἀρχηγός τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ ep. Viennens. bei Euseb., h. e. 5, 2. 3, S. 428, 17 Schwartz und Iren. 4, 24, 1. II, 232: principem vitae dei).

2 41, S. 23; 89, S. 47; 99, S. 52. Daß es daneben von dem Geiste heißt: „er nimmt Gestalt und Form in den Propheten je nach der Ähnlichkeit der betreffenden Person an und spricht zuweilen als Christus und zuweilen führt er das Wort als der Vater (49, S. 28)“, steht damit kaum in Widerspruch; aber diese Stelle reimt sich schlecht mit der andern, daß es der Geist Christi war, der durch die Propheten redete (73, S. 41).

3 9, S. 6; 41, S. 23; 47, S. 27; 53, S. 30.

einander: Gott ist der Seiende, und der Sohn ist der Seiende (95, 49); der Vater wirkt mit ihm (dem Erlöser) zusammen alles, wie schon Gen. 1, 26 (55 S. 31), und:

„So ist Herr (κύριος) der Vater und Herr der Sohn, und Gott der Vater und Gott der Sohn; denn der von Gott Geborene ist Gott. Und somit ist nach seinem Sein und nach der Kraft seines Wesens ein Gott zu erkennen, nach der Ökonomie unserer Erlösung aber recht eigentlich sowohl Sohn als auch Vater[1].“

Ebenso ist von der Vorstellung von IQA, daß Christus als der erste ἄνθρωπος πνευματικός der Anfänger einer neuen unsterblichen Menschheit sei, kaum (vgl. S. 437 Anm. 2) mehr übrig geblieben, als die beiden, auch für die in adv. haer. erkennbare eigene Theologie des Irenaeus charakteristischen Gedanken:

„Solange die Unverweslichkeit unsichtbar und nicht erschienen war, nutzte sie uns nichts; nun wurde sie sichtbar, damit wir in jeder Hinsicht an der Unverweslichkeit Anteil nehmen könnten[2].

Das Bild Gottes aber ist der Sohn, nach dessen Bild auch der Mensch geworden ist. Deshalb erschien er auch in der letzten Zeit, damit er die Ähnlichkeit des Menschenbildes mit sich zeige[3].“

Ist das alles nicht ein Zeugnis dafür, daß Irenaeus in adv. haer. aus seinen Quellen vieles übernommen hat, das in sein eigenes theol. Denken nicht übergegangen war, also in einer Form erhalten sein muß, die nicht von Irenaeus stammt? Dort, in adv. haer., gab er aus seinem Schatze „Altes und Neues“,

---

1 c. 47, S. 26: An eine weitere ökonomische Entfaltung (cf. Harnack TuU. 31, 1 S. 61) des Sinnes und der Kraft des einen göttlichen Wesens ist vielleicht in der „unklaren“ Stelle (Harnack l. c. S. 58) gedacht: „der Finger Gottes aber ist das, was vom Vater zu dem heiligen Geiste ausgestreckt ist“ (26 S. 15); denn, daß der Geist der Finger Gottes ist, ließ sich aus Luc. 11, 20 vgl. mit Mt. 12, 28 ableiten, und als der Finger Christi erscheint der hl. Geist 2. Ko. 3, 3; und der Logos ist die „Hand“ Gottes, als deren weitere Ausstreckung der schreibende Finger gedacht werden kann.

2 c. 31. S. 18. Vgl. adv. haer. 3, 19, 1. II, 103 oben S. 373f.; vgl. S. 436, Anm. 3.

3 c. 22. S. 13. Vgl. adv. haer. 5, 16, 2 (oben S. 250). Hier sei auf Aristides' Apologie, TuU 9, S. 3 verwiesen; der christologische Charakter ist hier ebenfalls ganz henprosopisch.

hier in der Epideixis zeigt sich viel mehr seine eigene Theologie. Die Rekapitulationslehre in der durch die ihm assimilierbaren Gedanken von IQT und IQA erweiterten Gestalt (vgl. oben S. 371f.) ist in ihr der noch am ehesten systematische Gedanke. Übrigens zeigt sich, wie gering die systematische Fähigkeit des Irenaeus ist. Biblische Geschichte, durchsetzt mit stets wiederkehrender Verwendung des Weissagungsbeweises und mit dogmatischen Einzelgedanken, die der eigenen Theologie des Irenaeus wert waren —, das ists, was die Hauptmasse der Epideixis (c. 11—95) bringt. Daß A. v. Harnack „einen großen Eindruck empfangen hat" (S. 66), kann ich nur daraus mir erklären, daß den Historiker die Unmittelbarkeit der hier sich erschließenden Erkenntnis fesselte: „so ist in Lyon am Ende des 2. Jahrhunderts die Christenheit unterwiesen und geleitet worden!" (a. a. O.)[1]. Wenn man die Erkenntnis des Irenaeus an dem mißt, was andere, die er kannte (!), vor ihm schon hatten, so erscheint er m. E. in der Epideixis in demselben Maße klein, wie in adv. haer. dann, wenn man nicht ihm anrechnet, was er an unverarbeitetem übernommenen Gut da weitergegeben hat.

§ 27. Die Bedeutung der gewonnenen Ergebnisse für die Dogmengeschichte.

1. Theophilus v. Antiochien braucht nicht viel älter gewesen zu sein, als Irenaeus. Auch seine Schrift gegen Marcion wird nicht vor 160 geschrieben sein. Und wenn Theophilus auch damals den „apologetischen" Sohnesbegriff noch nicht übernommen hatte (oben S. 56f. 94ff. 297), philosophische Einflüsse zeigt doch bereits diese seine Schrift, und dem antihäretischen Kampfe entstammt schon sie. Ja, es ist schwerlich zu verkennen, daß ein Grundgedanke dieser Schrift — der einer allmählichen

---

1 Harnack selbst begründet den Eindruck tiefer: Irenaeus lebt „wirklich mit ganzem Gemüt, mit dem Kopf und mit dem Herzen, in dem Glauben der Kirche, wie er ihn sich zentralisiert und verständlich gemacht hat, und er weiß diesem Glauben (trotz dem ungeheuren Apparat) seine Einfachheit und Kraft, seine praktische Abzweckung und Wärme zu erhalten". Aber diese Zeichnung ist m. E schöner als die gezeichnete Person. Auch c. 87ff., insonderheit c. 95 Schluß und c. 96, scheint mir Harnack (S 63f.) zu überschätzen.

Herausbildung der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Laufe der Heilsgeschichte —, negativ durch Marcion angeregt sein wird. Aber das bleibt doch bestehen, daß Irenaeus nicht der stammelnde Anfänger systematischen Denkens in der gegen die Gnosis sich abschließenden Kirche gewesen ist. Er hatte einen größeren Vorgänger an Theophilus. Dessen systematisches Schema — das der fortschreitenden Offenbarung des einen allmächtigen Gottes: visus est deus prophetice per spiritum, visus est adoptive per filium, videbitur paternaliter in regno coelorum — ist reicher und tiefer als die Rekapitulationslehre des Irenaeus. Denn das, was in dieser nur unvollkommen und infolge der verschiedenartigen Anregungen, denen Irenaeus folgt, widerspruchsvoll zur Geltung gekommen ist, hat bei Theophilus einen klaren Ausdruck erhalten: die allmähliche Entfaltung der Offenbarung Gottes ist zugleich die fortschreitende Verwirklichung der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen. Die Weissagung wie das Gesetz sind praeparativ und praefigurativ auf die Offenbarung Gottes in Christo, in dem der unsichtbare und unfaßbare Gott sichtbar und faßbar geworden ist und in dem, als dem Sohne Gottes, das Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott zuerst Wirklichkeit wurde. Das Gott-sehen im Glauben, für das durch dies visus est deus adoptive per filium die Möglichkeit geschaffen wird, weil Christus durch seine obedientia, bzw. Gott durch ihn und in ihm, die Folge der menschlichen inobedientia, die Herschaft des Teufels und des Todes, niedergezwungen, die redemptio und die Versöhnung beschafft hat, wird unter dem Beistande des Geistes Gottes zur wirksamen Kraft des Heranreifens der erlösten Menschen zur Vollkommenheit. Und wenn das gesamte opus filii zu seinem Abschluß gebracht worden ist, wird mit dem videtur deus paternaliter die Vollendung kommen, die erlöste Menschheit der incorruptela teilhaftig werden. Ein

---

Der Satz, daß „wir durch den Glauben lernen Gott von ganzem Herzen lieben" (c. 95 S. 49), muß bei dem intellektualistischen Glaubensbegriff der eigenen Theologie des Irenaeus (vgl. z. B. c. 43, S. 24) doch warnen, aus dem anderen, daß „er (Christus) durch den Glauben an ihn unsere Liebe zu Gott und zum Nächsten entwickelt hat" (c. 87 S. 46), dem ein Hinweis auf die Erläuterung des Hauptgebotes durch Jesus (Mt. 22, 37—40) vorhergeht, zuviel herauszulesen.

tieferes Eindringen in die Paulinischen Gedanken über Gesetzesgehorsam und Kindschaft durch den Glauben, als es dem Irenaeus nachgesagt werden kann, und ein fruchtbares Verständnis von Joh. 17, 3 reichten hier sich die Hand.

2. Theophilus selbst schon führt auch noch weiter zurück als nur in die Zeit „vor Irenaeus". Denn nicht nur die Synthese zwischen Paulinischem und Johanneischem als solche verbindet ihn mit Ignatius, dem zweitältesten in der Reihe der antiochenischen Bischöfe vor ihm, dessen Briefe er jedenfalls gekannt haben muß, auch wenn das Ignatius-Zitat in Irenaeus (vgl. oben S. 303f., 305) ihm nicht zugeschrieben werden dürfte. Beide, Theophilus und Ignatius, haben im Rahmen dieser Synthese so mannigfache Berührungen im einzelnen, daß hier ein Traditionszusammenhang offenbar wird[1]. Und nicht nur das, was beiden gemeinsam ist, führt uns mit dem, was die theologischen Quellen des Irenaeus uns erschließen, über das Vorirenaeische hin zu Vorapologetischem. Achtet man auf das, was Theophilus und Ignatius unterscheidet, so ergibt sich mehr, als Theophilus selbst auch in seiner Verbindung mit Ignatius zu lehren vermag. Theophilus hat die realistisch-pneumatische Erlösungslehre, für die bei Ignatius sich mindestens Ansätze finden, nicht übernommen; sein Logosbegriff hat mit dem des Ignatius, für den der geschichtliche Jesus Christus der λόγος das ἀψευδὲς στόμα Gottes, also sein „Reden", sein „Wort" seine „Offenbarungsbetätigung" war, zwar noch viel gemein, nähert sich aber doch, zumal in den Büchern ad Autol., dem philosophischen und lenkt, wie die Trinitätslehre des Theophilus deutlichst zeigt, von der Geistchristologie, die bei Ignatius noch vorliegt, ab. Eben dies Dreifache nun, das Theophilus und Ignatius unterscheidet — die Ansätze zur realistisch-pneumatischen Erlösungslehre, die Geistchristologie und der ganz unphilosophische Logosbegriff — ist dem Ignatius und IQA,

---

1 Meine eigenen kurzen Ausführungen über die Theologie des Ignatius (DG⁴, § 15) genügen nicht, dies darzutun. Sie schließen auch (zumal in § 15, 4) manches ein, was ich jetzt nicht mehr aufrecht erhalten kann. Aber hier eine ins einzelne gehende Begründung dieser These zu geben, ist unmöglich. Eine Herausstellung des Gemeinsamen in einer Einzeluntersuchung würde sich lohnen.

ja noch der Tradition, in der Aphraates stand, gemeinsam. Die realistisch-pneumatische Erlösungslehre kann als eine vergröberte Weiterentwicklung der Ansätze gelten, die, letztlich wohl anders deutbar (vgl. meine DG⁴, § 15, 3c), schon bei Ignatius vorlagen, in dem im johanneischen Sinne „intellektualistisch"-moralistischen Denken des Theophilus aber unwirksam blieben; die Geistchristologie aber und der unphilosophische Logosbegriff sind die gemeinsame Grundlage für IQT und IQA. Die Geistchristologie ist auch die Grundlage der metaphysisch-ökonomischen Trinitätslehre Tertullians (und der in seinen Bahnen gehenden Abendländer), die den philosophischen Gottesbegriff aufgenommen hatte und vielleicht (vgl. oben S. 210) auf Melito von Sardes zurückgeht; und vor Tertullian ist auch im Abendlande ein unphilosophisches Verständnis des Logosbegriffs nachweisbar; denn das lateinische NT. Tertullians übersetzte das „ὁ λόγος" von Joh. 1 durch sermo[1]. Eine mit einer unphilosophischen Verwendung des Logosbegriffs verbundene Geistchristologie ist daher die älteste deutlich erkennbare christologische Tradition, zu der die theologischen Quellen des Irenaeus uns zurückführen. Eine undeutlichere Spur einer noch hinter dieser christologischen Überlieferung stehenden Anschauung, d. h. einer Geistchristologie, mit der eine Verwendung des Logosbegriffs noch nicht verbunden war, kann man auch bei Irenaeus vielleicht darin finden, daß in IQA in bezug auf Christus die Vereinigung des Geistes Gottes

1 Diese Tatsache und zugleich der unphilosophische Sinn des Begriffs „sermo" erhellt daraus, daß Tertullian (adv. Prax. 5. III, 233, 14ff.) sich bemüht, durch eine Bemängelung dieser Übersetzung Raum für Hineindeutung des philosophischen Logosbegriffs (λόγος = ratio) in den Schrifttext zu gewinnen: iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse, cum magis rationem competat (scil: dicere in primordio apud deum fuisse). Daß dieser unphilosophische Logosbegriff in jüdischem (alttestamentlichem) Denken wurzelt, insofern das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" eine Steigerung des Gedankens ist, daß in Einzelfällen das Wort Gottes zu den Propheten „kam" (vgl. Apok. 19, 13 mit 2 Ko. 1, 20), wird man annehmen dürfen, auch wenn man sich durch G. F. Moore (Judaism 2 Bd. 1927; I, 414 ff.) darüber belehren läßt, daß in der rabbinischen Tradition der Begriff „das Wort Gottes" nie ähnlich gebraucht wird, wie Philo seinen Logosbegriff verwendete (I, 417 f.; vgl. aber auch I, 418 f).

mit der σάρξ oder dem Menschen betont wird, sowie darin, daß für IQE und wohl auch für IQT der Logosbegriff keine Bedeutung gehabt zu haben scheint[1]. — Da nun diesem Zeugnis der theologischen Quellen des Irenaeus das Fehlen des Logosbegriffs in den ältesten (die Geburt Christi ἐκ πνεύματος erwähnenden) Symbolformen und die dreifache oben (§§ 7—12 u. 15) erwiesene Tatsache zur Seite tritt, daß (1) die sog. apostolischen Väter außer Ignatius die reine, mit dem Logosbegriff noch in keiner Weise verbundene Geistchristologie vertraten, daß (2) Celsus mit der Geistchristologie sich vertraut zeigt, während er eine Verwendung des Logosbegriffs nur in seiner unphilosophischen Form bei den Christen kennen gelernt hat, dies auch nur im Vorbeigehen erwähnt, und daß (3) die Geistchristologie bis weit über das zweite Jahrhundert hinaus in der Christenheit nachwirkt, so muß die Dogmengeschichte die Geistchristologie als die älteste christologische Überlieferung in den nichtgnostischen christlichen Kreisen anerkennen und zugleich vermuten, daß in eben diesen Kreisen die älteste Verwendung des Logosbegriffs die mit der Geistchristologie und dem strengen Monotheismus verträgliche unphilosophische gewesen ist. — Erweist sich dies als richtig, so ist die Frage unvermeidlich, ob nicht entsprechend auch in bezug auf die christologischen Vorstellungen im NT zu urteilen ist. Ich bejahe diese Frage. Aber dies exegetisch zu begründen, ist hier nicht der Ort; und anderorts es zu versuchen, hindern mich andere Aufgaben, die berechtigteren Anspruch auf die Zeit haben, die mir noch zugemessen ist[2].

---

1 Die Spuren eines Taufsymbols bei Irenaeus erwähne ich hier nicht, so zweifellos es auch ist, daß das Taufsymbol, das Irenaeus (vielleicht in verschiedenen Formen) kannte, den Logosbegriff nicht bot. Denn allein aus Irenaeus ist diese unbezweifelbare Tatsache deshalb nicht zu erweisen, weil Irenaeus gelegentlich (1, 22, 1. I, 189; oben S. 36, Nr 25) in einer seiner Formulierungen der regula, neben Gott, dem Vater, auch das verbum, ja „verbum et sapientia" nennt.

2 Anmerkungsweise nur erlaube ich mir, darauf hinzuweisen, daß ich inbezug auf Paulus, den man neben dem Johannesevangelium und dem Hebräerbrief vornehmlich gegen meine oben geäußerte Anschauung geltend machen wird, eine Begründung in den ThStKr 1927, S. 76ff. angedeutet habe (vgl. zur Ergänzung von S. 78, Anm. 2, oben S. 442). Für das Johannesevangelium würde die an hervor-

3. Im Einzelnen erscheint mir unter den Ergebnissen, zu denen ich geführt worden bin, die Erkenntnis dogmengeschichtlich die bedeutsamste zu sein, daß Theophilus v. Antiochien nicht nur der älteste Zeuge und wahrscheinlich der Urheber der eigenartigen monotheistischen Trinitätslehre gewesen ist, die bei seinen Nachfolgern auf dem antiochenischen Bischofsstuhle, Paul v. Samosata und Eustathius, in absteigendem Maße treu bewahrt, uns entgegentritt, sondern ebenso auch der älteste Zeuge und vielleicht auch der Urheber der Christologie, die jene beiden uns abgewandelt, die späteren „Antiochener" Diodor, Theodor, Nestorius, Theodoret u. a. vertreten haben. Diese in IQTU erkennbare älteste Form der antiochenischen Christologie hat, wie ebenso wohl auch die des Paul v. Samosata, vor den späteren Gestaltungen dieser Tradition dank ihrem noch nicht „hypostatischen" Logosbegriff und der Beschränkung des Sohnesbegriffs auf den geschichtlichen Christus viel voraus. Naturenspekulation belastet sie noch nicht; die einheitliche Person Jesu Christi wird noch nicht zum Rätsel, weil, wie im NT — 1. Tim. 2, 5 wird deutlichst verwendet (vgl. oben S. 28. 87) — der ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός als der εἷς μεσίτης gedacht ist. Und doch kann man hier nicht von Psilanthropismus reden. Zwar das Wohnen des Geistes Gottes in Christo (vgl. oben S. 114f. und 274) ist der Art nach nichts Singuläres. — IQT spricht in bezug auf die durch Christus Erlösten von einem

---

ragendem Platze stehende Stelle 1, 32 neben mehreren andern (3, 6. 34; 6, 63; 7, 39; 20, 22) das Vorhandensein der Geistchristologie deutlich hervortreten lassen, wenn der Prolog fehlte. Aber viele Christen der ersten 3 Jahrhunderte, die nicht innerhalb der „apologetischen" Tradition standen, haben das Johannesevangelium als Autorität geschätzt, ohne an ein philosophisches Verständnis des Logosbegriffs zu denken. Sollte nicht ein unphilosophisches Verständnis des Logosbegriffs oder Harnacks Urteil über die Verwendung der philosophischen Logosvorstellung in Joh. 1, 1 und 14 (ZThK II, 1892, S. 189—231, insonderheit S. 222ff.) doch möglich sein? Im Hebräerbrief fällt, wenn man seinen Sohnesbegriff und das ἀπαύγασμα in 1, 3 nicht philosophisch glaubt deuten zu müssen, 9, 14 stark zugunsten der Annahme ins Gewicht, daß nach seinen christologischen Aussagen die Geistchristologie zugrunde liegt. Sehr beachtenswert ist, daß Clem. 36, 2, (S. 55, 10f., Bihlmeyer) auch Hebr. 1, 3 auf den geschichtlichen Jesus Christus bezogen ist.

assuescere hominem percipere deum und von einem assuescere deum habitare in homine. Aber die Wirksamkeit des λόγος τοῦ θεοῦ (der sich offenbarenden ἐνέργεια Gottes) ist in Christo gesteigert bis zu dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο: der unsichtbare und unfaßbare Gott ist in Christo sichtbar und faßbar geworden; Gott ists, der durch seinen Logos in Christo wirkt, wenn auch so, daß der Logos am Versuchtwerden, Leiden und Sterben selbst nicht beteiligt war (ἡσυχάζοντος), wohl aber dem Menschen zu Hilfe kam im Überwinden, Auferstehen und Erlöstwerden. Auch dem Erhöhten gegenüber gilt natürlich, daß Gott sich in ihm faßbar gemacht hat; denn die Absicht des visus est deus per filium war nicht die, daß Jesu Zeitgenossen ihn sahen, sondern, daß Gott sichtbar werde für den Glauben. Wenn jemand dem Theophilus die Verehrung des erhöhten Herrn als Verleugnung des Monotheismus vorgerückt hätte, so hätte er darauf hinweisen können. Sofern die Erhöhung dem ἄνθρωπος zuteil wird, muß sie als die Vollendung des πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς verstanden sein; denn die Vorstellung, daß Christus als der zweite Adam, der Anfänger einer neuen Gott ebenbildlichen Menschheit sei, war bei Theophilus sehr lebendig. — Das Ganze ist eine so geschlossene, den verschiedensten neutestamentlichen Gedanken gerecht werdende Auffassung vom Christentum, daß man darüber staunen muß. Wo stammt es her? Zwei Anhaltspunkte zur Beantwortung dieser Frage kann man entdecken. Der eine ist ebenso überraschend, wie m. E. unergiebig. Tertullian, dessen Christologie bekanntlich viele Ähnlichkeiten mit der antiochenischen aufweist und bei dem auch eine Bekanntschaft mit der Trias „Gott, der Vater, der Logos und die σοφία“ angenommen werden kann (vgl. oben S. 119ff.) verrät in seiner Schrift de resurrectione ein Verständnis von Phil. 2, 5ff., das aufs engste zusammenhängt mit einer an Theophilus erinnernden Auffassung des geschichtlichen Christus als des Ebenbildes Gottes und des von Gott schon bei der Schöpfung (Gen. 1, 20f.) vorausgesehenen Urbildes der Gott ebenbildlichen Menschen. Ähnliches ist bei Hippolyt zu beobachten. Auch bei ihm erinnert an Theophilus nicht nur die gelegentlich bei ihm sich zeigende Trias „Gott, der Vater, der Logos und die σοφία“ (vgl. oben S. 253), sondern auch die Auffassung des geschichtlichen Christus, der erst als solcher

der Sohn Gottes ist[1], als des Ebenbildes Gottes und des Urbildes der durch ihn erneuerten Menschheit[2]. Beide, Tertullian wie Hippolyt, haben für die Verbindung des Logos mit dem Menschen auch den Terminus der συνάφεια, der vielleicht auch in IQT sich fand[3]. Allein, so unvermeidlich mir die Annahme

---

1 Hippolyt hat c. Noët. 15, (ed. Lagarde 54, 8 ff.) Rö. 8, 3 zitiert und fährt dann (Z. 12 ff.) fort: ποῖον οὖν υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν ἀλλ' ἢ τὸν λόγον; ὃν „υἱὸν“ προσηγόρευε (scil. ὁ Παῦλος) διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι. καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει „ὁ υἱὸς“ καλούμενος. οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος [τέλειος] ἦν υἱός (vgl. die ähnliche Ausführung über die Vorwegnahme der Bezeichnung „υἱὸς ἀνθρώπου“ c. Noët. 4, S. 46, 24—26). Das „τέλειος“ habe ich eingeklammert, weil es in unserm jedenfalls dogmatisch durchkorrigierten Texte vielleicht als Zusatz angesehen werden muß. Denn, wenn es an der oben zitierten Stelle weiter heißt: καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής, οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν, so scheint man zu der Annahme genötigt zu sein, daß in dem über die σάρξ Gesagten die spätere Lehre von der Enhypostasie sich verrät. Hat aber die Hand eines Korrektors hier gearbeitet, so wird auch das „τέλειος“ (das c. 4. S. 46, 29 ganz an seinem Platze ist) hier um so mehr verdächtig, je weniger es zu dem ὃν „υἱὸν“ προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι paßt.

2 Vgl. c. Noët. 17, S. 55, 28 ff.: παρὼν (ὁ λόγος) ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος καινὸς ἄνθρωπος γενόμενος, τὸ μὲν οὐράνιον ἔχων τὸ πατρῷον ὡς λόγος, τὸ δὲ ἐπίγειον ὡς ἐκ παλαιοῦ 'Αδὰμ διὰ παρθένου σαρκούμενος, und ref. 10, 23, 17 ed. Wendland S. 292, 2f.: πάθει οὐκ ἀντεῖπε καὶ θανάτῳ ὑπήκουσε καὶ ἀνάστασιν ἐφανέρωσιν, ἀπαρξάμενος ἐν πᾶσι τούτοις τὸν ἴδιον ἄνθρωπον, ἵνα σὺ πάσχων μὴ ἀθυμῇς (vgl. ib. 34, 5, S. 293, 11: νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν). Auch für Hippolyt ist der geschichtliche Christus zugleich das Ebenbild des Vaters (c. Noët. 7. S. 49, 24 ff.: εἰ ἐμὲ ἑώρακας, δι' ἐμοῦ τὸν πατέρα γνῶναι δύνῃ· διὰ γὰρ τῆς εἰκόνος ὁμοίας τυγχανούσης εὔγνωστος ὁ πατὴρ γίνεται. εἰ δὲ τὴν εἰκόνα, ἥτις ἐστὶν ὁ υἱός [vgl. die vorige Anm.], οὐκ ἔγνως, πῶς ἰδεῖν θέλεις τὸν πατέρα; vgl. 12, S. 52, 12f.: οὐκοῦν ἔνσαρκον λόγον θεωροῦμεν, πατέρα δι' αὐτοῦ νοοῦμεν, υἱῷ δὲ πιστεύομεν) und das Urbild dessen, was seine Erlösten werden sollen: τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκὼς ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐλήλυθεν (vgl. Iren. 2, 22, 4. I, 330), ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενηθῇ καὶ σκοπὸν τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ (ref. 33, 15, S. 291, 21 ff.). Dieser ἴδιος ἄνθρωπος des Logos ist hier, wie in IQT (Iren. 3, 19, 3. II, 105, oben S. 90), das δῶρον, das Christus dem Vater darbringt.

3 Vgl. oben S. 94. Das „duplex status non confusus, sed coniunctus — coniungo ist = συνάπτω — bei Tertullian ist bekannt

scheint, daß eine literarische oder eine durch Tradition vermittelte Verbindung zwischen Theophilus und den beiden Abendländern, Tertullian und Hippolyt, bestanden hat, sie führt doch nicht weiter, weil alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß Tertullian und Hippolyt Schriften des Theophilus kannten, also von ihm abhängig waren. Nicht so eindeutig ist freilich die Tatsache, daß schon die lateinische Übersetzung des Philipperbriefs, die Tertullian kannte, dasselbe Verständnis von Phil. 2, 5 ff. verrät, dem Tertullian Ausdruck gibt. Doch da auch diese Übersetzung jünger sein wird, als Theophilus, so ist mit der Feststellung der für uns zunächst unerklärlichen Verwandtschaft zwischen Theophilus und jenem lateinischen Bibeltext für die genetische Erklärung der Christologie des Theophilus nichts gewonnen. Das Einzige, was man angesichts der Gemeinsamkeiten, die an der Christologie des Theophilus und der Tertullians zu beobachten sind, zu vermuten geneigt sein möchte, wäre, daß hier wie dort der Hirt des Hermas, den beide kannten, einflußreich gewesen sein könnte. Aber diese Vermutung ist unfruchtbarer, als sie scheint. Denn, so wahrscheinlich es ist, daß die Christologie des Theophilus genetisch zusammenhängt mit der an das paulinische Schema κατὰ σάρκα μὲν, κατὰ πνεῦμα δέ (Rö. 1, 3f.) anknüpfenden Wechselform der Beurteilung des geschichtlichen Christus, für die Hermas ein besonders deutlicher Zeuge ist (vgl. ThStKr. 1927, S. 71f.) so gewiß ist es auch, daß sie dem Theophilus von vielen andern Seiten ebenso gut, ja leichter, nahe gerückt sein konnte. Ja, sie konnte ihm nachweislich[1] von der Seite kommen, die für das Suchen nach der Herkunft der Gedanken des Theophilus den zweiten Anhaltspunkt bietet: von Ignatius, bzw. einer von ihm herlaufenden antiochenischen Tradition. Die christliche Gedankenwelt des Ignatius ist ohne alle Frage

(vgl. meine DG⁴ S. 162); bei Hippolyt s. das Fragm. II aus Theodoret, Hippolyt, GchS Ib ed. Achelis S. 121, 11 f.: ὁ πρωτότοκος λόγος θεοῦ πρωτοτόκῳ ἀνθρώπῳ συναπτόμενος.

1 Vgl. Ignatius, Eph. 7, 2 Bihlmeyer S. 84, 25: εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός (so ist zweifellos mit Lightfoot gegen Bihlmeyer zu lesen), ἐν θανάτῳ ζωή κτλ und ad Polyc. 3, 2, S. 111, 21 ff.: τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον ⟨τὸν δι' ἡμᾶς ψηλαφητόν⟩, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν.

viel reicher gewesen, als er in seinen eilig geschriebenen Gelegenheitsbriefen es auszusprechen in der Lage war. Eine Menge von Stellen in seinen Briefen beweist das. Daß eine von ihm herlaufende Tradition in Antiochien lebte, ist möglich. Aber über die Tatsache der Möglichkeit kommt man nicht hinaus. Und in diese Schranke unsers Wissenkönnens müssen wir uns finden.

4. Neben alten Wurzeln der antiochenischen Theologie zeigen sich in den theologischen Quellen des Irenaeus, und zwar handelt es sich hier vornehmlich um IQA und die sonstige kleinasiatische Tradition bei Irenaeus, auch die alten Wurzeln der neualexandrinischen. Es ist dabei der Finger darauf zu legen, daß hier in bezug auf Christus auf das spiritus dei commixtus et unitus est carni (IQP 4, 31, 2. II, 253), auf das συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ (3, 18, 7. II, 100 oben S. 93) ein starker Ton fällt. Der Gegensatz zu IQT ist freilich noch durch viele Gemeinsamkeiten verdeckt. Auch hier trifft man noch den strengen Monotheismus, der mit der Verehrung Christi durch die Betonung der Offenbarungsidentität zwischen Gott und dem geschichtlichen Christus ausgeglichen ist — invisibile filii pater, visibile autem patris filius (4, 6, 5. II, 161) —, auch hier ists Gott, der in Christus handelt, durch ihn seines Geschöpfes sich erbarmt (vgl. oben S. 380f. u. 451f.), auch hier ist Christus noch der Mensch, in dem die commixtio et adunitio von Leib, Seele und göttlichem Geist (5, 6, 1. II 333) zuerst stattgefunden hat, die Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre Verwirklichung gefunden hat: er ist der verus et perfectus homo (vgl. oben S. 385); auch hier finden sich selbst bei dem Verständnis von Phil. 2, 5ff. Gedanken, die Christum aufs engste mit den Seinen zusammenschließen: ἐν τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι (5, 16, 3. II, 368f. oben S. 254, Anm. 2); und diese Zusammengehörigkeit des Hauptes und seines Leibes macht hier die einstige Erfüllung 1. Ko. 15, 28 verständlich. Aber der Ton liegt durchgehends an anderer Stelle als in IQT. Dort, in IQT, liegt er auf dem, was Christus tat, auf dem, was Gott, bzw. sein Logos, durch ihn wirkte: die Auffassung der ἐνανθρώπησις (wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, obwohl er in IQT nicht nachweisbar ist) ist eine energetische. In IQA wirkt

die Geistchristologie, für die ja auch die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes in seiner Ausrüstung mit dem Geiste Gottes ihren Grund hatte, viel stärker nach; was der Logos oder Gott durch Christus tat, kam nicht zu solcher Bedeutung wie in IQT, da im Rahmen der realistisch-pneumatischen Erlösungslehre der Geist es ist, der die ἀφθαρσία vermittelt; und weil nun nach diesen kleinasiatischen Gedanken in Christo der Geist mit der caro „vereinigt und vermischt" ist und gerade in der Enge dieser Verbindung die Bürgschaft dafür gesehen wird, daß die ἀφθαρσία auch der caro derer gesichert ist, die mit dem Geiste Christi (oder Gottes) beschenkt werden, so erhält hier die incarnatio (= σάρκωσις 5, 17, 1. II, 369. Holl TuU. 20, 2 S. 78, 28) — der Begriff kann schon auf IQA zurückgehen — eine physische Färbung, und bei dieser erschien an der Menschheit Christi die wahrhaft menschliche caro (und anima) als das Wichtigste. — Ich habe an anderer Stelle (PvS. S. 316ff.) schon in bezug auf das zweite und dritte Jahrhundert, wenn auch unter Verwendung von Anführungszeichen, von „dyophysitischer und monophysitischer" Christologie gesprochen. Das ist anfechtbar; denn man soll Termini, deren anerkannter Prägungswert sich erst aus späteren Verhältnissen erklärt, nicht zurückdatieren. Aber, wenn ich an ihrer Stelle die neuen Termini „dyoprosopisch" und „henprosopisch" verwende, so wird es unmißverständlich sein, wenn ich in bezug auf die alte Wechselform der Beurteilung der geschichtlichen Person Christi und in bezug auf die Christologie von IQTU von dyoprosopischer Anschauung rede — denn auch in ersterer ist der Geist als der caro gegenüber selbständiges Agens gedacht — in der kleinasiatischen Tradition des Irenaeus aber eine „henprosopische" Tendenz glaube feststellen zu können. Von mehr als einer „Tendenz" derart spreche ich nicht. In bezug auf die Präexistenz, die Inspiration der Propheten und die incarnatio werden auch die kleinasiatischen Theologen — die gewiß sehr bunten Meinungen der simplices lasse ich beiseit — der Wechselform der Beurteilung Christi Rechnung getragen haben (spiritus dei, per quem omnia facta sunt; omnia fecit per verbum, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο usw.); aber der geschichtlichen Person Christi gegenüber tritt sie hier zurück. Es sind die physischen Kategorien, die das Verständnis

für den homo iustus, das IQT hat (4, 20, 2. II, 214), mindern. Der homo verus und perfectus ist dies seiner Natur nach: weil er mit dem Geist die ἀφθαρσία hat. Es war kein so großer Schritt, wenn die Vorstellung der Erscheinung der ἀφθαρσία in der Menschheit den Begriff des „homo verus", den individuellen Menschen Jesus in den Hintergrund schob.

5. Den Schritt hat Irenaeus in seiner eigenen Theologie getan. Daher konnte seine Christologie rein henprosopisch, sein Evangelium die Botschaft von der Menschwerdung des Logos werden. Sein factus est quod sumus nos, uti nos perficeret quod et ipse (5 prol. II, 314) ist nur zu deuten im Sinne der oben S. 373f. zitierten Stelle: quemadmodum adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos (3, 19, 1. II, 103). Neben der nach dieser Seite hin drängenden Tendenz der Erlösungslehre in der Tradition, die ihn vornehmlich bestimmte, (vgl. Nr. 4) hat ihn dabei, soviel ich sehe, ein doppeltes beeinflußt: Erstens und vor allem der Gegensatz gegen die Gnostiker, die abscindentes et dividentes Jesum a Christo, et Christum a salvatore, et salvatorem rursum a verbo, et verbum ab unigenito (4 prol. 2. II, 145; vgl. 3, 9, 3. II, 32; 3, 10, 4. II, 36; 3, 11, 3. II, 42; 3, 16. 1. II, 81f.; 3, 17, 4. II, 94; 3, 18, 5. II, 98f. u. ö.). Der Gegensatz bestimmt ihn, das descendit de coelo, das natus et passus est, das resurrexit und das ascendit von dem unus et idem dominus auszusagen. Und dieser dominus ist ihm — das ist das Zweite — der Logos im Sinne der Logoslehre Justins. So hat er das Evangelium von der Menschwerdung auf die physische Erlösungslehre zugespitzt; so ist er der Vorläufer des Methodius und Athanasius geworden. Daß dies in seiner eigenen Theologie, besonders deutlich gleich in der ersten Hälfte des seine nicht nur polemischen Ausführungen beginnenden 3. Buches, hervortrat, hat es den Blicken entzogen oder, wo man schärfer sah, erträglich gemacht, daß sein Werk viel Archaisches enthielt, das der späteren Orthodoxie nicht gemäß war. Ja, das viele Übernommene gab seinem großen Werke einen innern Reichtum, den seine eigenen Gedanken ihm nicht geben konnten. Und vielen seiner Leser wird auch das fremde Gut, das sie noch viel weniger als Irenaeus selbst sich seinem ursprünglichen Sinne nach aneignen

konnten, wie dem Irenaeus selbst, erbaulich gewesen sein. Das si duo dicunt idem, non est idem, kam dem Schüler Polykarps, des Johannesschülers, kam dem heiligen Irenaeus und dem, was bei ihm sich fand, zugleich zugute. Er hat so manche wertvolle Gedanken der alten Zeit der späteren Orthodoxie erhalten. Aber erst, wenn man „seine Theologie“ von der seiner Quellen unterscheiden kann, versteht man recht, was die spätere Orthodoxie an ihm schätzte, und das, was seinem Werke für uns seinen hervorragenden Wert gibt.

Stellen-Register.

Die Anmerkungen sind nicht aufgenommen. Die (zum Teil) abgedruckten Stellen sind mit * bezeichnet.

Epideixis.

Quellen und ältere Schriftsteller.

Moderne Autoren.

Die Zahlen sind die der Seiten und begreifen die auf den Seiten befindlichen Anmerkungen in sich. Die Zitate der Ausgaben des Irenaeus (S. 1, Anm. 3) sind nicht aufgenommen, mit Ausnahme der Zitate aus Grabes Ausgabe (1702).

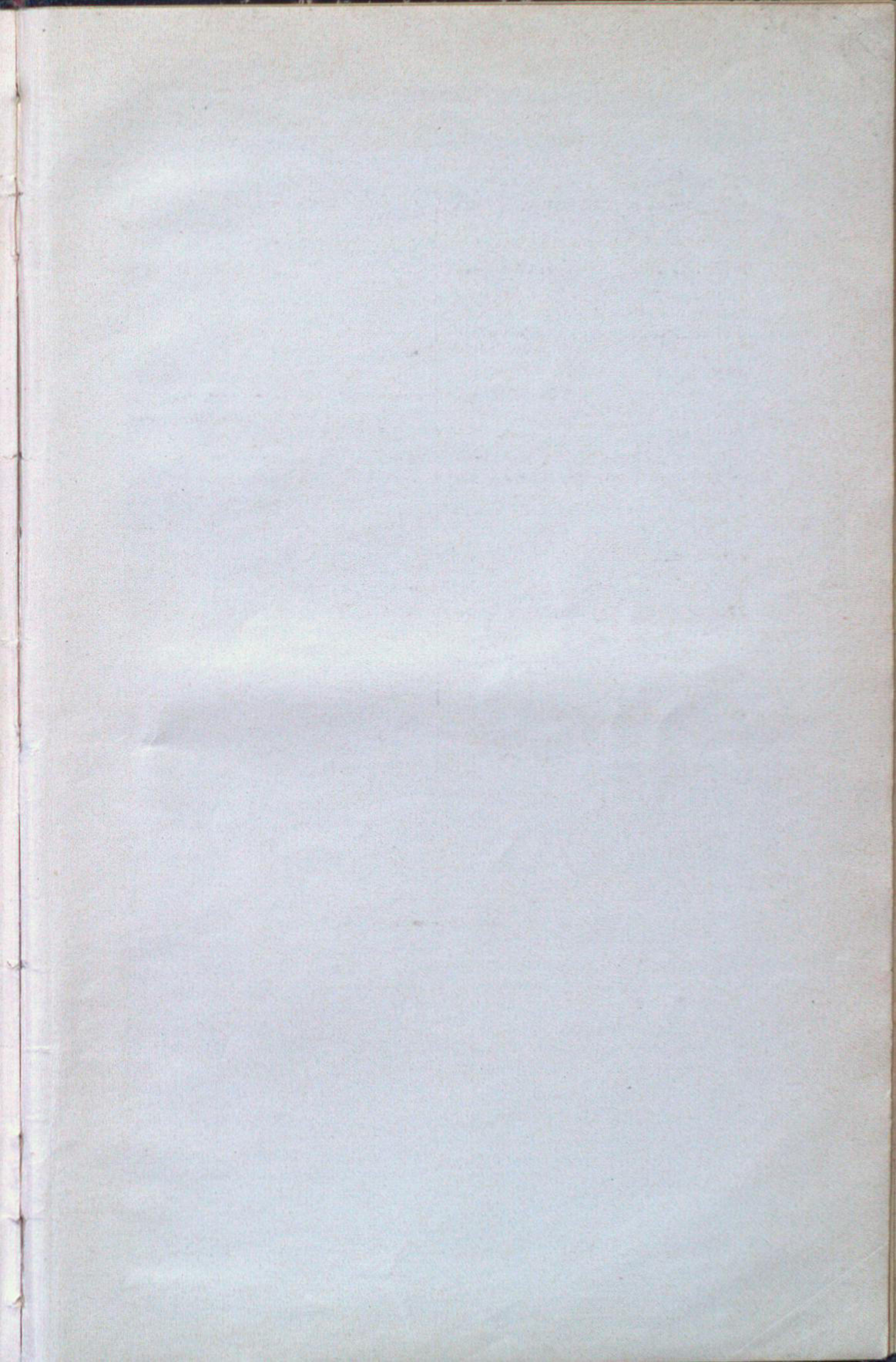
1 Muß Haußleiter heißen.

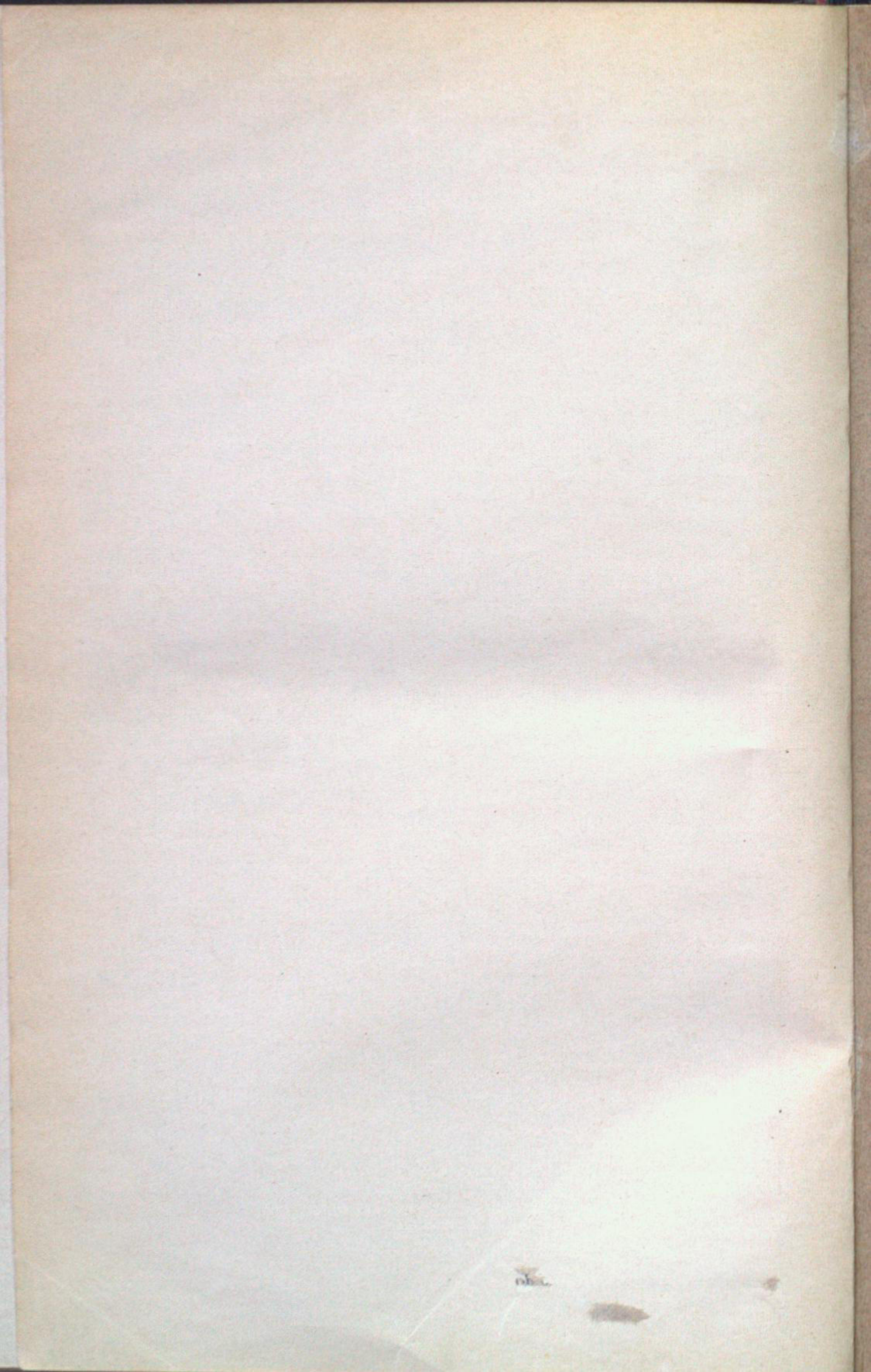
2 Die Einklammerung bedeutet, daß auf den eingeklammerten Seiten der Name Boussets nicht genannt wird.

---

1 Für Bonwetsch.

1929 k 4581





Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig

Heussi, Karl: Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. IV, 172 S. 1917. (Bd. 42, 2) RM. 6.50

Hippolyts Schrift „Über die Segnungen Jakobs" von C. Diobouniotis u. N. Beis. — **Hippolyts** Daniel-Commentar in No. 573 der Handschriften des Meteoronklosters. Von C. Diobouniotis. Mit Vorwort von G. N. Bonwetsch. IV, 60 S. 1911. (Bd. 38, 1) RM. 2.50

Holl, K.: Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus u. Panarion). IV, 98 S. 1910. (Bd. 36, 2) RM. 3.—

Jordan, H.: Armenische Irenaeusfragmente. Mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke. Zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht. IX, 222 S. 1913. (Bd. 36, 3) RM. 10—

Irenaeus' gegen die Häretiker. Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Buch IV u. V. In armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mêkěrttschian. Herausgeg. von Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. VIII, 264 S. 1910. (Bd. 35, 2) RM. 10.—

— Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. In armenischer Version entdeckt, hrsg. u. ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mêkěrttschian u. Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort u. Anmerkungen von Ad. v. Harnack. VIII, 69 u. 68 S. 1907. (Bd. 31, 1) RM. 6.—

Koch, Hugo: Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- u. dogmengeschichtliche Studie. IV, 174 S. 1910. (Bd. 35, 1) RM. 5.50

Lietzmann, Hans: Das Leben des heiligen Symeon Stylites. Mit einer deutschen Übersetz. der syr. Lebensbeschreibung u. der Briefe v. Heinrich Hilgenfeld. VIII, 257 S. 1908. (Bd. 32, 4) RM. 9.—

Loofs, Fr.: Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte. XX, 346 S. 1924. (Bd. 44, 5) RM. 14.40. geb. 16.80

Martin, Jos.: Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians. — **Gressmann, H.:** Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos. Zum ersten Male in der Urschrift herausgegeben. VIII. 142 u. 23 S. 1913. (Bd. 38, 4) RM. 5.50

Reichardt, Walther: Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes. IV, 84 S. 1909. (Bd. 34, 3) RM. 3.—

Schalkhausser, G.: Zu den Schriften des Makarios von Magnesia. V, 218 S. 1907. (Bd. 31, 4) RM. 7.—

Schermann, Th.: Der liturg. Papyrus von Der-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens. VI, 45 S. 1910. (Bd. 36, 1b) RM. 1.50

— Propheten- und Apostellegenden. Nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte. VII, 368 S. 1907. (Bd. 31, 3) RM. 11.50

Schermann, Th.: Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe. VI, 64 S. 1909. (Bd. 34, 2b) RM. 9.—

Schmidt, C.: Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Mit Faksimile der Handschrift. III, 160 S. 1908. (Bd. 32, 1) RM. 9.—

— Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Nach einem koptischen Papyrus des Istitur de la mission archéol. français au Caire, hrsg., übersetzt und untersucht. Nebst drei Exkursen. Mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. VII, 814 S. 1919. (Bd. 43) RM. 35.—, geb. 40.

— u. **H. Grapow:** Der Benanbrief. Eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des Herrn Ernst Edler v. d. Planitz. IV, 95 S. 1921. (Bd. 44, 1) RM. 1.50

Schmidtke, A.: Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag z. Literatur u. Geschichte der Judenchristen. VIII, 302 S. 1911. (Bd. 37, 1) RM. 10.—

Schrörs, H.: Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum. VI, 125 S. 1914. (Bd. 40, 4) RM. 4.50

Soden, H. von: Das lateinische neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften u. Väterzeugnissen. Mit Unterstützung d. Preuß. Historischen Instituts herausgegeben. X, 663 S. 1909. (Bd. 33) RM. 21.—; geb. 26.—

Vogels, H. J.: Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Textkritik. IV, 119 S. 1910. (Bd. 36, 1a) RM. 4.—

Walther, G.: Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese. VIII, 123 S. 1914. (Bd. 40, 3) RM. 4.50

Weiss, B.: Der Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleuchtung. II, 110 S. 1911. (Bd. 35, 3) RM. 3.50

— Die Quellen der synoptischen Überlieferung. IV, 256 S. 1908. (Bd. 32, 3) RM. 8.50

Wutz, F.: Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. XXXVI, 1200 S. 1915. (Bd. 41) RM. 40.—

Inhalt der Vierten Reihe = Bd. 46,1 ff.

Loofs, Fr.: Theophilus von Antiochien adversus Marcionem u. die anderen theolog. Quellen bei Irenaeus. 1930. (Bd. 46, 2)

Schmidt, C.: Studien zu den Pseudo-Clementinen. Nebst einem Anhange: Die älteste römische Bischofsliste und die Pseudo-Clementinen. VII, 397 S. 1929. (Bd. 46, 1) RM. 25.—

Inhaltsverzeichnis der ganzen Sammlung steht zu Diensten.

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. DR. H. WINDISCH, KIEL

HEFT 1 SPITTA / Friedrich: Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium . . . . RM 7.—

HEFT 2 LOHMEYER / Ernst: Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs . . . . RM 3.—; geb. 4.50

HEFT 3 HAUPT / Walther: Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung. Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse RM 3.75; geb. 5.25

HEFT 4 FABER / Georg: Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung, untersucht . . . . RM 2.50

HEFT 5 WETTER / Gillis P:son: Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums . . . . RM 7.—; geb. 8.—

HEFT 6 Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zum 70. Geburtstag dargebracht. Mit 1 Porträt und 3 Tafeln . . . RM 8.—

HEFT 7 POTT / August: Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben . . . . RM 3.—; geb. 4.—

HEFT 8 GOETZ / K. G.: Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? Eine Untersuchung zum Neuen Testament . . . . RM 1.50

HEFT 9 McCown / Ch. Ch.: The Testament of Solomon. Edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna With Introduction . . RM 5.—

HEFT 10 WEBER / Wilhelm: Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit RM 8.—

HEFT 11 FIEBIG / Paul: Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe". RM 8.40; geb. 10.50

HEFT 12 WINDISCH / Hans: Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen? . . . . RM 8.25; geb. 10.25

HEFT 13 GOETZ / K. G.: Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden. . . . . RM 7.—; geb. 9.—

HEFT 14 WEIDINGER / Karl: Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese . . . . RM 5.25; geb. 7.50

HEFT 15 SCHNEIDER / Joh.: Die Passionsmystik des Paulus. Ihr Wesen, ihr Hintergrund u. ihre Nachwirkungen. RM 12,50; geb. 15.—

HEFT 16 WINDISCH / Hans: Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese . . . . RM 9.60; geb. 12.—

HEFT 17 KÜMMEL / Werner Georg: Römer 7 und die Bekehrung des Paulus. . . . . RM 11.—; geb. 13.50

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG / LEIPZIG C 1.

2

3

8

434.

1 Tim 2,5 | 445

Phil 2,5 ff | 448 f

Röm 1,3 f | 448